علي بن مخلوف

لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟

ترجمة: د. أنور مغيث

يسعى هذا الكتاب لأن يبين أن الفلسفة العربية كما تجلت في الفترة من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر هي جزء لا يتجزأ من التاريخ الفكري للإنسانية. ويشهد على نجاح انتقال الفلسفة العربية إلى العالم الأوروبي هذا التجهيل نفسه: نحن نستخدم اليوم حججاً من فلسفة العصر الوسيط العربية دون أن نعرف أنه تمت صياغتها من حوالي عشرة قرون مضت في عالم يمتد من قرطبة إلى بغداد. ويمكن أن نأخذ على سبيل المثال التمييز بين الجوهر والوجود الذي يسري في الفلسفة الكلاسيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي صاغه فيلسوف القرن العاشر، ابن سينا، حينما كان يقرأ ميتافيزيقا أرسطو.

لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟

علي بن مخلوف

• Author : Ali ben Makhlouf	◆ المؤلف: علي بن مخلوف
• Title: Pourquoi Lire Les Philosophes Arabes	◆ العنوان: لماذا نقرأ الفلاسفة العرب
• Translated by: Anwr Mogheith	◆ ترجمة: أنور مغيث
• First edition: 2018	◆ الطبعة الأولى 2018
• Cover Design by: Amr El Kafrawy	◆ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
• Publishing Consultant: Sawsan Bashier	◆ مستشار النشر: سوسن بشير
• General Manager: Mostafa Alsheikh	◆ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ٢٧٤٠٣

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977-765 - 109 - 7

٢٠١٩ ١٠ ١٢



Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

علي بن مخلوف

لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟

ترجمة

د. أنور مغيث

آفاق للنشر والتوزيع

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes Taha Hussein d'aide à la publication de l'Institut français (Paris) et de l'Institut français d'Egypte / Ambassade de France en Egypte.

حظي هذا العمل بدعم كل من: برنامج طه حسين لدعم النشر (المعهد الفرنسي بباريس) وبرنامج طه حسين لدعم الترجمة (المعهد الفرنسي بمصر / سفارة فرنسا في مصر)

المحتويات

لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟	٧
مدخل	٩
الفلسفة العربية تراث من الإنسانية	**١٥**
الحكمة والفلسفة	١٥
الفلسفة العربية فلسفة خادمة	٢٠
الوسيط والمعاصر	٢٨
المقابلة- مشهد فلسفي	٣٥
أنبياء وفلاسفة	٥٠
طرق متعددة للحقيقة	٥٨
التزام بقضية الحق	**٧٢**
تاريخ الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة	٧٢
الدين بين التاريخ والمفهوم	٨١
أرض الفكر	٨٩
من القياس إلى الاستعارة	٩٩

التاريخ، المدينة، الحضارة ١١٨
الفيلسوف والواعظ- نظام من الحقيقة ١١٨
الفيلسوف والمشرع ١٢١
الفيلسوف ومستشار الأمير ١٢٦
فن الحكم ١٣٠
النموذج الطبي ١٣٤
الانشغال بالذات ورعاية الآخرين ١٣٤
ممارسات الصحة والمقولات ١٣٩
معرفة الجسم الإنساني ١٥١
تعليم حسب الطبيعة ١٥١
الحكمة بين الفلسفة والقانون ١٥٤
الفيلسوف والمشرع ١٥٤
مصادر القانون والاشتقاق الفقهي ١٥٨
أسس القانون وأسس السلطة ١٦٧
الشريعة- رهانات معاصرة ١٧٤
تمدن وتاريخ ١٧٩
ابن خلدون من التمدن إلى الحضارة ١٧٩
عقلانيات تاريخية وخطابية ١٨٦
علم الغيب ١٩٠
الخلاصة ١٩٥

لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟

مدخل

كيف ولماذا نقرأ الفلاسفة العرب اليوم مع مرجعياتنا الحالية في مجال حقوق الإنسان والقيم المشتركة؟

يسعى هذا الكتاب إلى أن يبين أن الفلسفة العربية -كما تجلت في الفترة من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر- هي جزء لا يتجزأ من التاريخ الفكري للإنسانية. ويشهد على نجاح انتقال الفلسفة العربية إلى العالم الأوروبي هذا التجهيل نفسه؛ نحن نستخدم اليوم حججًا من فلسفة العصر الوسيط العربية دون أن نعرف أنه تمت صياغتها من حوالي عشرة قرون مضت في عالم يمتد من قرطبة إلى بغداد[١]. ويمكن أن نأخذ على سبيل المثال التمييز بين الجوهر والوجود الذي يسري في الفلسفة الكلاسيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر والذي صاغه فيلسوف القرن العاشر ابن سينا، حينما كان يقرأ ميتافيزيقا أرسطو.

الفلسفة العربية مثلها مثل الفلسفة الصينية وفلسفات أخرى، هي واحدة من طرق الولوج إلى تاريخ الحقيقة التي تتقاسمها البشرية. وأن

(١) كتب كثيرة تقدم تفاصيل هذا النقل الموثق من الفلسفة العربية إلى الغرب اللاتيني. بعضها مذكور في قائمة المراجع، ولكن عددها يتجاوز إطار هذا الكتاب. كتاب اليونان والعرب وأوروبا (المركز القومي للترجمة) يبين مقدار هذا الإسهام العربي في الغرب.

يكون هناك مداخل مختلفة لا يعني أن بينها عدم اتصال. أن نقارن بين الثقافات دون أن نجعلها متكافئةً كما يقول الفيلسوف مونتاني، لا يعني اختزالها الواحدة في الأخرى بالتأكيد وإنما نحن نتواصل فيما بيننا ونعيش على القول المشترك، على أساس أن هذا القول نصفه ينتمي إلى من يقوله ونصفه الآخر ينتمي إلى من يتلقاه؛ حسب تعبير مونتاني أيضًا.

عرفت الفلسفة في اللغة العربية في العصور الوسطى تطورًا غير مسبوق. وأقول «في اللغة العربية»، وليس فقط صفة العربية؛ لأن كثيرًا من الفلاسفة كانوا في الواقع من أصل فارسي مثل ابن سينا والرازي، أو من آسيا الوسطى مثل الفارابي على سبيل المثال. ويمكن لنا أن نقول مع عالم العصر الوسيط جان جوليفيه إن: «الفلسفة ولدت مرتين في الإسلام: أولًا في صورة اللاهوت الأصلي أو علم الكلام؛ ثم في صورة التيار الفلسفي الذي يتغذى في أغلبه على المصادر اليونانية»[١]. هذا التيار الأخير اسمه في اللغة العربية «فلسفة»، وهو نقل للمصطلح اليوناني «فيلوصوفيا»، وقد تحول إلى ممارسة فعلية بواسطة عدد من الفلاسفة الذين عرفهم الغرب بعد ذلك من خلال الترجمة اللاتينية في العصر الوسيط، والذين ناقش المدرسيون أفكارهم باستفاضة. وظلت أسماؤهم معروفةً من خلال هذا المرور إلى اللغة اللاتينية: أفيسين (لابن سينا، الفارسي) وأفيرويس (لابن رشد العربي الأندلسي)، أفيمباس (لابن باجة، العربي الأندلسي).

---

(١) Jean Jolivet, *Philosophie medièval arabe et latine*, Verin, 1995, p. 407

ومما يدعو إلى الإعجاب أن هذا الميلاد الثاني للفلسفة، الناشئة من مصادر يونانية لم يسع إلى الحصول على حماية علم الكلام (اللاهوت)، بل تشكل بصورة صريحة كفلسفة وريثة للتراث الوثني اليوناني، وسعت إلى تبرير وجودها فيما اصطلح على تسميته «الشريعة»: جرى تمييز إذَنْ بين علم الكلام والدين. إذا كان الفلاسفة الذين ذكرناهم قد لجأوا بشكل دائم في كتاباتهم إلى الآيات القرآنية، فإنهم سرعان ما يتخذون مسافةً بينهم وبين الأبنية الكلامية، باستثناء بعضهم مثل الغزالي الذي فضَّل في بداية القرن الثاني عشر أن يتخذ مسافةً مع الإرث اليوناني لصالح علم الكلام الإسلامي.

الفلسفة العربية، التي تكونت بوصفها كلامًا مبرهنًا وليس كلامًا موحى به، بحثت لدى أرسطو عن وسائل لإضفاء الصلاحية على حججها الفلسفية. كيف فعلت ذلك؟ كيف شكلت مدخلًا إلى الحقيقة؟ يشهد على ذلك ابن رشد في بداية كتابه «فصل المقال»: مصدر الفكر هو العقل. الوصول إلى الحقيقة هو استخدام المنطق الأرسطي والقياس، ويقول لنا: «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[1].

بهذا النمط من التفكير تصبح الفلسفة مفسرًا للنصوص المقدسة،

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ١.

ومن هنا تستمد شرعيتها بالإشارة إلى بعض الآيات. وليو شتراوس، من بين مفكرينا المعاصرين، قد لفت انتباهنا إلى هذا التفرد في الفلسفتين العربية واليهودية التي تضع دائمًا الحقيقة أمام محكمة القانون الإلهي: «بالنسبة لليهودي والمسلم، الدين، ليس كما هو الحال بالنسبة للمسيحي عبارة عن إيمان صيغ في عقائد، لكنه قانون، ومدونة قانونية من أصل إلهي. والعلم الديني أو المذهب المقدس ليس هو اللاهوت العقائدي، ولكن علم القانون، الهالاكا أو الفقه»[١].

وهكذا سوف نشهد جهدًا مزدوجًا في التوفيق: توفيق من جانب بين الشريعة والفلسفات الوثنية لأرسطو وأفلاطون، ومن جانب آخر توفيق بين هذه الفلسفة الوثنية وبعضها، وهذا نجده لدى فيلسوف مسلم مثل ابن رشد وفيلسوف يهودي مثل ابن ميمون، والاثنان كتبا بالعربية. الحق لا يتعدد، ولكن طرق الوصول إليه هي التي تتعدد.

الفلاسفة العرب على مدى أربعة قرون؛ من الكندي في القرن التاسع إلى ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر، كان يحركهم دائمًا الهم في جعل حقائق الفلاسفة القدماء متماسكةً فيما بينها، منجزين بذلك جهد التوفيق بين أفلاطون وأرسطو الذي نجده في فقرات كثيرة من تاسوعيات أفلوطين.

شعار ابن رشد في القرن الثاني عشر هو الآتي: لا يمكن لأحد أن يمتلك كل الحق، إنه تتابع أجيال واستمرار مؤكد بين ثقافات مختلفة

---

(١) انظر: Léostrauss, Maimonide, trad. fr., PUV, 1988.

تقدم صورةً له: «وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك»[١]. إنها فكرة الحق ذي المسار الممتد عبر الأجيال والثقافات التي عبّر عنها الكندي بكل قوة.

من هذا المنظور يمكن أن نقرأ لدى كل واحد من هؤلاء الفلاسفة التزامًا بالحقيقة، «إرادة الحقيقة»، بحسب كلمات ميشيل فوكو. ما هو الشكل الذي يأخذه هذا الالتزام؟ بحثنا يندرج عن عمد في منظور غير ذاتي للمعرفة يحيل إلى الذكاء العلمي لتشارلز ساندر بيرس، أو كنز الأفكار لجوتلوب فريجه أو شبكة المعقولات لابن رشد بدلًا من تأملية الذات، حتى وإن كانت متعاليةً. وبالتالي لن نندهش أن نرى في هذا العمل تقليلًا من شأن الانحياز الذاتوي للفلسفة الحديثة. فبدلًا من «أنا أفكر» يضع منظورنا «هذا تم التفكير فيه»، وما هو وسيط سوف يلحق بما هو معاصر.

نسبية الذات sujet[٢]، وليس نسبية الذات Soi: «واجب الإنسانية»[٣]، مؤشر على كل تحضر وعلى كل مسار للحضارة، قد اتسم لدى هؤلاء الفلاسفة باهتمام مثابر بالجسد، وهو الجزء الأكثر هشاشةً في الإنسان. لقد عرف هؤلاء الفلاسفة كيف يقرنون بهذه

---

(١) المرجع السابق، ص ٢.

(٢) تاريخ مفهوم الذات sujet في فلسفة العصر الوسيط تناوله آلان دوليبرا في كتابه أركيولوجيا الذات، Archeologie du sujet ، الصادر في عدة مجلدات.

(٣) التعبير لمونتاني، Montaigne, *Essais*, l. II, "De la cruauté" .

الأهمية، ليس فقط تفكيرًا طبيًّا خاصًّا (كان أغلبهم من الأطباء)، ولكن أيضًا نموذجيًا إرشاديًّا طبيًّا للمعرفة، ظهر في كل أشكال توظيف العقل التي تمتد من الممارسة الصوفية، للتأمل، إلى الحجاج الصارم للتراث المنطقي الأرسطي. كتابات ابن رشد عن الصحة، وأقوال الرازي عن الأغذية، والنباتات الدوائية الكثيرة التي حصرها ابن سينا في كتابه «القانون في الطب»، توضح هذا «الهم بالذات» الذي لا ينفصل عن العناية المبذولة للآخرين، والتي كانت علامتها الكبرى هي المؤسسة الاستشفائية، مؤسسة عربية- إسلامية.

يطرح هذا الكتاب على نفسه إدراج هذا الالتزام ذي الأبعاد المتعددة، بصورة تتناغم مع حاضرنا الفلسفي.

الفلسفة العربية

تراث من الإنسانية

الحكمة والفلسفة:

يشيع عن العصر الوسيط أنه «مظلم وكئيب وممل»[١]. ورغم ذلك كانت تلك الفترة ثرية جدًّا بالتأملات الميتافيزيقية والمنطقية التي تسبب سعادة الفلاسفة حتى اليوم. فعلى سبيل المثال يؤكد الفيلسوف الإنجليزي وايتهيد في كتابه وظيفة العقل أنه إذا كنا قد لاحظنا جيدًا ازدهارًا خلال زمن عصر النهضة؛ فذلك لأننا خلال القرون السابقة قد شحذنا أداة العقل بواسطة أهداف تأملية. كما أن مونتاني كان يشير إلى أي مدى كان أرسطو والصعوبات المرتبطة بشروح أعماله وسيلةً لـ«تشذيب العقل»؛ أي لتمرينه. بيد أن تسلسل هذه الشروح، إذ كان قد بدأ في العصر اليوناني والسرياني القديم، فقد تواصل في العصور الوسطى مع التراث العربي واليهودي. والشارح بامتياز، بالنسبة للمدرسيين، هو

---

(١) يذكر آلان دو ليبيرا في درسه الافتتاحي بالكوليج دو فرانس الأحكام النمطية من هذا النوع والتي يذكرها هنا انطلاقًا من كتاب:

Andre Francois Boureau-Deslandes, *L'Histoire critique de la philosophie* 1737. Alain de Libera, *où va la philosophie médiéval* ? Fayard- Collège de France, 2014

ابن رشد، الفيلسوف المسلم الذي وُلد في قرطبة عام ١١٢٦م قارئ لأرسطو وفقيه وطبيب، «الأب الروحي لأوروبا»[١] حسب تعبير آلان دو ليبيرا، وبالتالي فهو فيلسوف قد افتتح ميلاد المثقف على النحو الذي فرض نفسه في أوروبا.

ونحن نتحدث هنا عن تعبير وايتهيد عن «تأمل **spéculation**» علينا أن نحدد بدقة أن الأمر يتعلق أساسًا بمعرفة منطقية وميتافيزيقية. أدت الأعمال المنطقية لأرسطو إلى تعليقات فلسفية كان لها لدى المفكرين العرب رائحة الإجماع: كان يمكن أن نستخدمها، دون انتقاص من رؤية العالم التي تنقلها ميتافيزيقا أرسطو، في طرح أسئلة مهمة مثل قدم العالم أو حدوثه. وهو ما يقر به على سبيل المثال الفيلسوف والمتكلم الغزالي[٢] في نهاية القرن التاسع الميلادي، وهو الذي لم يكن دائمًا رقيقًا مع الأرسطيين. عمليات العقل التي يصفها المنطق والتي هناك إجماع نسبي بشأنها هي الآتية: التصور من خلال مقولات الفكر، الحكم بالإثبات أو بالإنكار، وأخيرًا التفكير عن طريق مواجهة الأسئلة الجدلية بالتحديدات العلمية.

تحت أي راية للعقل جرى هذا التمرين؟ حين نطالع المؤلفات الإنسانية في القرن العاشر لأبي حيان التوحيدي أو مسكويه، أو إذا

---

(١) Maurice-Ruben Ayoun et Alain de Libera, Averroes et l'averroisme, PUF, Que sais je?, 1991

(٢) Al-Ghazali, Lettre au disciple, trad. fr. T. Sabbagh, Beyrouth, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969

أخذنا في الاعتبار أعمال الفلاسفة وشروحاتهم، فإن ما يدهش هو الحضور الطاغي لكلمة علم.

وقد لفت العالم فرانتز روزنتال نظر قرائه إلى هذه النقطة. فقد قال: «العلم هو أحد هذه المفاهيم التي سادت الإسلام وأعطت للحضارة الإسلامية صورتها المميزة وتركيبها الخاص. في الواقع لا يوجد مفهوم آخر على نفس درجة مفهوم العلم كان فعالًا كعنصر حاسم للحضارة الإسلامية في جميع جوانبها. وهذا ينطبق أيضًا على المصطلحات الأكثر شيوعا في الحياة الدينية الإسلامية مثل التوحيد والدين وغيرها مما تستخدم بقوة وتشديد. في عمق الدلالة وفي امتداد الاستخدام لا يوجد حد من هذه الحدود يعادل (علم) لا يوجد فرع في الحياة الفكرية للمسلم وحياته الدينية والسياسية وحياته اليومية يفلت من مسلك تجاه المعرفة بوصفها شيئًا له قيمة سامية بالنسبة للمسلم»(١). وبالتأكيد، كما يبين في هذه الفقرة، المفاهيم الدينية ذات دلالة، وتُستخدم («بقوة وتشديد). ولكن (دين) قابل لأن (يُسمع ويُقرأ) لا يعني أنه وحده الذي يبني حقل التأمل، إنه أبعد ما يكون عن الحصرية. ولقد تسنى لبول فييني أن يبين أن بناء المسيحية كدين في القرن الرابع لم يقترن ألبتة باستبعاد مجالات أخرى في المعرفة الإنسانية. «الانتساب إلى نص مقدس (أو بالمعنى الذي تعزوه له حقبة معينة) ليس إلا عاملًا تاريخيًّا بين عوامل أخرى، فلا يوجد مجتمع ولا ثقافة بكل ما تعج به تقام على مذهب.

---

(١) Frantz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of knowledge in Medieval Islam*, Leyde, E. J. Brill, 1970, p. 2



وفي قلب التقاطع المشوش للعوامل المتنوعة التي تشكل حضارةً ما، فإن الجزء الذي يبدو ظاهرًا هو الدين، أو أيضا المبادئ الكبرى المعلنة؛ لأنه الجزء المسموع أو المقروء أي اللغوي لحضارة ما، الجزء الذي يقتحم الأعين والآذان، والذي يدفعنا إلى أن نحدد خصائصها ونسميها به»[١].

بما أننا نتطرق إلى الدين، فلنلاحظ أن الفلسفة قد دخلت إلى العالم الإسلامي تحت غطاء «الحكمة». للوهلة الأولى يبدو ذلك تحصيل حاصل، نظرًا لأن التعريف اليوناني للفيلسوف هو محب الحكمة. لكن في الواقع توجد هنا استراتيجية وليس مجرد تحصيل حاصل؛ لأن كلمة «حكيم» هي من بين أسماء الله الحسنى الواردة في القرآن. والكلام عن الفلسفة على أنها حكمة، يعني شطب أصلها اليوناني والوثني، وجعل ممارستها مشروعةً من قبل الدين. ولذا لم يتردد كثير من الفلاسفة في استخدام كلمة «حكمة» في عنوان كتبهم حينما يكون في خاطرهم «الفلسفة»، وهي حالة الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو»، وهي أيضًا حالة ابن رشد في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

يتعلق الأمر بأن يميزوا أنفسهم عن أدب تجلى في نزعة إنسانية «للحكمة الخالدة»، وهو عنوان كتاب مسكويه في القرن العاشر. وكما يلاحظ عالم العصور الوسطى جان جوليفيه، تم تقديم هذه

---

(١) Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chretien (312-394)*, Albin Michel, 2007, p.323

النزعة الإنسانية في صورة تجميع لأقوال مأثورة للقدماء فرس وهنود وإغريق، دون أن يتم ترجمة هذه الأقوال في الشكل الخاص الذي يمثل فلسفة الشروح التي تميز بها الفارابي وابن سينا وابن رشد. كيف حقق الفلاسفة العرب لأنفسهم هذا التميز؟

لدى الفارابي، جاء الفيلسوفان اليونانيان أفلاطون وأرسطو ضمن سلسلة من أجيال من الحكماء منذ أول ملوك الإنسانية الذين تحدث عنهم القرآن. رغم ذلك يهتم من أول الكتاب المذكور بما يشبه نظرية الأواني المستطرقة الملحوظة بين الأسلوب الشِّعري والملغز لأفلاطون والأسلوب التوضيحي والصريح لأرسطو. يريد الفارابي أن يتخلص من اتهامين: الفلاسفة اليونانيون يتناقضون فيما بينهم، فلماذا ندرسهم؟ الفلاسفة اليونانيون وثنيون. يرد الفارابي على الاعتراضين بإثباته من خلال نزعة أفلاطونية محدثة أن الفيلسوفين يتفقان فيما هو جوهري -البرهان-، ولا يختلفان إلا في الأسلوب. البرهان إذَنْ من أسمى المعارف التي لن يزيحها الدين ببساطة، دراسة الأقدمين -هكذا كان يُسمِّي الفلاسفة اليونانيين- الذين عُرف عنهم الممارسة البرهانية للمعرفة تصير بالتالي مبررة. لا يتعلق الأمر بالقول بأن الحكمة تتجسد أحيانًا هنا وأحيانًا هناك. يجدر الانتقال إلى فلسفة للبرهنة تؤكد نفسها ولا تتراجع أمام مسار تبرير المعرفة الخاصة بالفلسفة.

في حالة ابن رشد وفي كتابه فصل المقال يتضمن العنوان، كما قلنا كلمة «الحكمة»، ولكن من الفقرة الأولى يستخدم الفيلسوف القرطبي كلمة الفلسفة بدلًا من هذه الكلمة. الأمر هنا يخص الفلسفة، وليس

الحكمة غير المحددة القادمة من العصور السحيقة. ويبين من خلال عملية برهنة صارمة أن دراسة الفلسفة وعلوم المنطق ليس فقط مسموح بها بواسطة النص المقدس، بل يُوصي بها. بهذا الإحلال سوف يحدد الفيلسوف أسلوب انخراطه في سبيل الحق: الولاء للشريعة لا يضعف القاعدة الفلسفية الأرسطية ولكن يدفع إليها كما سنبين.

الفلسفة العربية: فلسفة خادمة

هناك حكم نمطي شائع يتمثل في تقديم الفلسفة العربية التي صاغها المفكرون المسلمون على أنها نسخة شاحبة من الفلسفة الإغريقية، هذا من جانب ومن جانب آخر، الشريعة أو القانون الإلهي تقدم على أنها عنصر ثقافي عربي إسلامي خاص: «في النحل الدينية الخارجة من الإسلام ينبغي لنا أن نبحث عن التنوع والفردية والعبقرية الحقيقية للعرب»، هذا ما قاله إرنست رينان[١] في القرن التاسع عشر. من جهة، في مجال الفكر، لم يخترع العرب شيئًا، ومن جانب آخر كانت لهم معايير تخصهم خاصة جدًّا؛ لدرجة لا يمكن مقارنتها بمعايير أخرى، وميراثهم الفلسفي لم يدرجهم في التاريخ المشترك للإنسانية. هذا الحكم النمطي يعادل الاعتقاد بأن الشريعة، عندما ينظر إليها على أنها خاصة وغير تاريخية، والفلسفة العربية، حينما ينظر إليها على أنها محاكاة، فإنها لم يكن لها أي جدوى سوى أنها كانت رابطة وصل مع الفلسفة الإغريقية؛ كي تمر من أثينا إلى باريس، ثم أكسفورد وبادو.

---

(١) Ernest Renan, *Averroes et averroisme*, «docrine d'Averroes». II, Calman Levy, reed, 1949, p. 92

بيد أن تحليل النصوص الفلسفية والتشريعية يبيِّن أن الفلسفة العربية من جانب قد ابتكرت نموذجًا إرشاديًّا جديدًا للفكر، لا يقبل إذن الاختزال إلى الفلسفة اليونانية، ومن جانب آخر يبين أن الشريعة قد شهدت تراكمًا تشريعيًّا يحمل بصمات التاريخ.

ويعد إرنست رينان -في كتابه ابن رشد والرشدية وكذلك في حواره مع جمال الدين الأفغاني- مسئولًا بقدر كبير على استمرار هذا الحكم النمطي. كان إرنست رينان يشارك في القرن التاسع عشر في هذه الحركة التي تريد إقامة المنهج التاريخي في مواجهة المنهج العقائدي. وفي هذا السياق كان يهتم بالفيلسوف الأندلسي ابن رشد، كي ينكر عليه أي إسهام فيما أُطلق عليه «تراث الإنسانية»، والذي هو حسب تعريف جوستاف فلوبير المعاصر لرينان علامة المفكرين الذين شاركوا في عملية نقل الإرث التاريخي. ويقول رينان: «لا يوجد ما نتعلمه لا من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من العصر الوسيط»[١].

هذا الحكم يسمح بتقدير تلقي الفلسفة العربية في منتصف القرن التاسع عشر، ولكن الدراسات منذ خمسين عامًا تسمح اليوم أن نقرأ ابن رشد بصورة مغايرة تمامًا لرينان، ولكن من المهم أن نعترف بأن تهميش الفلسفة العربية في المسار الفلسفي للبلاد الغربية له جذور بعيدة ترجع في جزء كبير منها إلى هذه الحركة التي ارتبط بها اسم رينان.

ما هي هذ الحركة؟ لم يتردد رينان في إدراج ابن رشد في قتال

---

(١) Ibid., Preface, p. 15

العقل ضد التعصب، وأشار إلى أن تاريخ البلاد الإسلامية قد كرس انتصار التعصب الديني على أنوار العقل. رينان هو المسئول عن هذا القول الشائع الذي يرى أنه منذ ابن رشد توارى الفكر في العالم العربي الإسلامي، ولم يعاود الظهور إلا مع حملة بونابرت على مصر؛ أي أن العرب كانوا محتاجين للاستعمار كي يعملوا فكرهم!

وبحسب رينان، هُزم ابن رشد في قتاله ضد رجال الدين وضعف تأثيره، إن لم يكن قد أُلغي تمامًا عند موته: «عندما مات ابن رشد في عام ١١٩٨ فقدت الفلسفة العربية معه ممثلها الأخير، وتم تأمين انتصار القرآن على الفكر الحر لستة قرون على الأقل»[١].

يبدو أن هذا التفسير يضع النص الديني في تعارض مع الرسالة الفلسفية لابن رشد، وهو ما يُعد مغالطةً كبرى؛ فهو لا ينصف الجهد المستمر للفيلسوف القرطبي لتبرير الممارسة الفلسفية انطلاقًا من القرآن نفسه، وهو ما بيناه فيما أسميناه استراتيجية إدخال الفلسفة ابتداءً من مفهوم الحكمة.

بحسب ابن رشد فالمعرفة العقلية التي تدعو إلى الفلسفة موجودة على صورة برنامج في القرآن، وهو نص يتحدث كثيرًا عن «الكتاب والحكمة». فالقرآن يذكر هذا التعبير أكثر من مرة، وبالتالي إذا كانت الفلسفة حكمةً، فإنها تكون في ارتباط وثيق مع القرآن. فهذا النص يحثنا، كما يرى ابن رشد، على طلب المعرفة، وتنميتها في صورتها العقلية،

---

(١) Ibid., p.23

أي بحسب أشكال القياس التي حددها أرسطو: القياس البلاغي، القياس الجدلي، القياس البرهاني. فإذا كان القرآن يحثنا على أن نعرف في أكثر الأشكال كمالًا، وإذا كان هذا الشكل يتطابق مع البرهان، إذَنْ يدفعنا النص الديني إلى تفضيل المعرفة البرهانية، أي معرفة صالحة بحسب الشكل الذي صاغه أرسطو. البرهان والتفسير الديني متطابقان تمامًا لدى «الراسخين في العلم»[١]، أولئك الذين يؤمنون بالنص دون أن يتخلوا عن العقل. الاعتقاد النابع من البرهان «لا يكون إلا مع العلم بالتأويل»[٢].

وقد قال ابن ميمون الذي كان معاصرًا لابن رشد ولم يتعرف بشكل كامل على مؤلفاته، أشياء مقاربةً تمامًا: أن تحب الله يفترض أن تعرفه. كما أن القانون الإلهي «يدعو إلى أن نفهم ونبرهن الحقائق الموصي بها. وبهذا هو يأمر ضمنيًا بمعرفة العالم»[٣]. هدف القانون الإلهي هو كمال الإنسان، وهذا الكمال يمر عن طريق المعرفة العقلية لله: ممارسة علم المنطق والميتافيزيقا والفيزيقا هي بالتالي من أهداف القانون[٤].

فلنعد إلى القرن التاسع عشر: ثنائية الإيمان والعقل هي أسطورة تم بناؤها بصورة بعدية، وهي غير موجودة لدى ابن رشد في مثل هذه المصطلحات. لدى ابن رشد لا يتعلق الأمر بالفكر **Raison**، وإنما

---

(١) استشهد بها ابن رشد في الفقرة ٢٣ من فصل المقال، ويقول نص الآية: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾. [آل عمران: ٧].

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٥.

(٣) Leo Strauss, *Maimonide*, trad. Fr. R. Brague. PUF, 1988, p. 87

(٤) Maimounide, *Le Guide des egarés*, trad. Fr. s. Munk, Verdier, 1979, I, 34, II, 40.

بالذهن Intellect. ولا يتعلق الأمر بالإيمان أو الوحي، وإنما بالشرع. نحن في القرن الثاني عشر في قرطبة، قبل الثورة الديكارتية التي أدى انحيازها للذات إلى وضع الفكر في الإنسان. العقل لدى ابن رشد ليس أولًا إنسانيًا كما هو الفكر. إنه مقام في التفكير يشارك الإنسان فيه، ولكنه ليس من الأصل في داخله.

بالرغم من ذلك، فإن هذه الثنائية بين الإيمان والعقل لا تزال اليوم جذابةً، ويدافع عنها الكثيرون بوصفها ثنائيةً بديهيةً، في حين أنها في نظري لا تنتج سوى «تقلصات عقلية» بحسب التعبير الذي رسخه فيتجنشتين في كل مرة نخلق بصورة فرضية مشكلةً ميتافيزيقيةً لا نستطيع أن نعالجها. هذه الثنائية مرتبطة بسياقها: فهي تخبرنا عن القرن التاسع عشر قرن رينان، وعن الحمى التي أصابت العالم الإسلامي اليوم، منذ حدوث الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، أكثر مما تخبرنا عن المجتمع الأندلسي في القرن الثاني عشر أو عن الإسلام بوجه عام.

أولًا- حول فترة رينان: ازدهار النزعة الوضعية والمنهج التاريخي والنقدي قد رافقته رغبة في تدوين «تاريخ العقل الإنساني»، وهو تاريخ يقلل من الإسهام الفكري للعصر الوسيط، ولا يعترف بإنجاز بارز إلا في محاكاة هذا العصر الوسيط «للفكر النبيل» للعصر اليوناني القديم. أدى هذا التاريخ إلى استبعاد ثمانية قرون من التأجج الفكري في العالم العربي، معتبرًا أن ما هو جوهري كان نقل الفلسفة اليونانية، وكأن هذا النقل كان يتم بطريقة محايدة. وبالتالي لم يكن لفلسفة ابن رشد سوى فضل واحد هي أنها قدمت في شكل موسوعي شارح صورةً طبق الأصل من أعمال

أرسطو وأفلاطون وجالينوس. لا يعترف رينان بأي أصالة للفلسفة العربية الوسيطة، ولكن بعد إصدار كتاب «ابن رشد والرشدية» بعشر سنوات (١٨٥٢)، غيَّر رأيه، وقال إنه أساء تقدير إسهام الفيلسوف الأندلسي، وقال إنه مستعد لأن يعترف بخطئه ويحفظ له فضله: «عندما عكفت على متابعة، بعد فاصل عشر سنوات، هذه الحركة الجميلة للدراسات، وجدت أن المكانة التي عزوتها له أقل من المكانة التي يستحقها»[١].

بيَّنت الأعمال الأخيرة عن ابن رشد[٢]، وبوجه عام عن الفلسفة العربية بواسطة سلسلة من الترجمات الدقيقة أن هناك إبداعًا فلسفيًّا في الأسلوب الذي تبنته هذه الفلسفة العربية: الشرح. ونميز بين ثلاثة أنواع من الشرح: كل نوع موجه لنوع معين من الجمهور: التلخيص أولًا، وهي طريقة توضح دون التعرض للأدلة التفصيلية، ثم الشرح الوسيط وهو إعادة صياغة **Paraphrase** بالمعنى الإغريقي للكلمة، ونقول عنه اليوم شرح سطر بسطر، ثم أخيرًا الشرح الكبير والذي يقوم بتأليف كبير عن العمل المطروح مذكرًا بالتفسيرات السابقة.

ولنضرب الآن مثلين؛ لكي نبين كيف أن الشرح كان خالقًا للفلسفة، الأول مأخوذ من ابن رشد بخصوص مسألة العقل **intellect**، والآخر مأخوذ من الفلسفة العملية عند الفارابي بخصوص فن الحكم.

أولًا- ابن رشد: لقد بينا أن الفارق كبير بين مفهومنا عن العقل

---

(١) Ernest Renan, *Averroes et averroisme*, op. cit., Avertissement, p. 13

(٢) يمكن أن نذكر منها أعمال مروان راشد عن الكوزمولوجيا، و أعمال ألفرد إيفري عن علم النفس، وأعمال مروان عوض عن الخطابة.

raison الموروث من التراث الديكارتي ومفهوم العقل[*] intellect الموجود عند أرسطو والذي أعاد تناوله ابن رشد. عندما نقرأ رسالة أرسطو عن النفس والشرح الوسيط الذي يخصصه لها ابن رشد[١]، يمكن أن نقول للوهلة الأولى إن الشرح يتابع بأمانة نص أرسطو. ولكن شيئًا فشيئًا تظهر فروق ويتضح أنها مهمة.

يقول أرسطو إن العقل أحيانًا يتلقى المعقولات، وأحيانًا ينتجها. ولكن هل يتعلق الأمر بنفس العقل؟ لا يوضح ابن رشد المسألة، ويستخدم هذا التعبير المميز للمسار الفلسفي: «بوصفه». العقل واحد بحسب ابن رشد. ولكن بوصفه يتلقى المعقولات فهو بالقوة، وبوصفه ينتج المعقولات فهو بالفعل. ولكن يتعلق الأمر دائمًا بنفس العقل. هي الأطروحة المهمة المسماة «النفس الواحدة».

كما أن هذا العقل بالقوة ينبغي له أن يفكر في ذاته كقوة وإمكان، ولكن الإمكانية لا تفكر في نفسها على أنها إمكانية. ينبغي أن يكون هناك شيء كقاعدة أو واقع يفكر فيها كإمكانية. ولهذا ينأى ابن رشد بنفسه عن الشارح اليوناني الإسكندر الأفروديسي الذي اكتفى بتصور العقل على أنه مجرد «استعداد» للتفكير. العقل واحد وبالفعل، ولأن له هاتين الخاصيتين يمكن لنا أن نقول: أن يفكر في ذاته بوصفه مفكرًا.

(*) المفهومان مختلفان؛ فالأول يشير إلى ملكة التفكير حسب قواعد معينة لدى الفرد، والثاني يشير إلى كيان وجودي موضوعي ليس مقترنًا بذات معينة. والفلسفة في اللغة العربية قديمًا وحديثًا استخدمت كلمةً واحدةً هي العقل لترجمة المفهومين (المترجم).

(١) Averroe' *Middle Commentaryon Aristotle's De Anima*, Alfred L. Ivry (ed.), Le Caire, 1994.

هنا أطروحة النفس الواحدة موجودة بقوة. وأين الإنسان في كل ذلك؟ بمقدار مجهوده يقترن بهذا العقل كي يفكر. أحاسيسه وخياله يضعونه على هذا الطريق، ولكن حين يصل إلى عالم الدلالات الصلب، فإنه يفكر مندرجًا تحت نوع من الخلود، أي أنه تم اتصاله بالعقل. فكره (المرتبط بقدرات الحواس والخيال) مميز هنا عن العقل. كل هذه التطورات لا وجود لها بالتأكيد عند أرسطو، ولكن شرح الرسالة الأرسطية هو الذي جعلها تظهر.

المثال الثاني- مأخوذ من الفارابي: وقد بين ليو شتراوس، على سبيل المثال، كيف أن الفارابي قد استخدم القناع الأفلاطوني كي يفكر في الفن الملكي للحكم، وكيف أنه أسهم بإجراء تعديلات محسوسة على أفلاطون، ومن خلال قراءته قام بتبني الفلسفة الإغريقية ووضعها في سياقها. هنا أيضًا يبدو الشرح مبتكرًا للفلسفة. لقد قام الفارابي برد الاعتبار لتراسيماخوس، الخطيب الذي تم نقده في جمهورية أفلاطون. قام الفارابي بوجه خاص، وتبعه في ذلك ابن رشد، بإضفاء القيمة على الخطابة كوسيلة لمخاطبة الجمهور الكبير. وتراسيماخوس يمتلك هذه المعرفة التي تتمثل في مخاطبة الأمير أو الإمام للشباب. الخطابة ذات المكانة المهمة في الدين كانت موضوع اهتمام استراتيجي لفلاسفتنا العرب. فبواسطتها يمكن لهم أن يبينوا أن صور ومجازات النص القرآني تترسخ في نفوس المؤمنين وتجعلهم يستبدلون الصور بالأشياء ذاتها. التفكير الخطابي الذي يُسمِّيه أرسطو «القياس الضمني **enthymème**» ويُسمِّيه فلاسفتنا «الضمير» (الضمني المفترض) ويتمثل في إقناع

الجمهور الكبير من الوهلة الأولى، على أساس من حجة مراوغة تقنع أكثر مما تبرهن بما أنها لا تفصح عن مجمل مغزاها. تعمل الصورة بهذه الطريقة؛ لأنها لا تقدم نفسها مع شبكة دلالاتها ومبرراتها، ويمكن أن تستخدم حرفيًّا وتؤدي بالتالي إلى تفسير مغالط.

من جانب آخر، يتم تقديم الشريعة، حتى اليوم، ككتلة صماء من نصوص قديمة وغير بشرية. بالرغم من ذلك فإن تحليلًا دقيقًا يبين أن الشريعة تندرج في عمل تفسيري وتاريخي لم يتوقف عن أن يبحث، حتى في الأسلوب البرلماني الحالي وفي الدعوة للقانون الوضعي، عن أشكال للاندماج. سنعود لمعالجة هذه القضية في الجزء الأول من هذا الكتاب.

الوسيط والمعاصر

هذا العصر الوسيط إذَنْ لم يكن، كما قال إرنست رينان، مسارًا طويلًا من التردد من أجل العودة إلى المدرسة الكبرى للفكر النبيل أي العصر اليوناني القديم[1]. لكنه كان عصرًا له مناهجه الخاصة والفعالة، كان «ميدانًا للحضور»[2] بالمعنى الذي يقصده ميشيل فوكو بهذا المصطلح، أي جملة من الخطابات المستعادة أو المستبعدة أو غير المصاغة، وبالطبع «الخطاب» هنا ليس واقعةً لغويةً مثل العبارة أو القضية، ولكن جملةً من السلوكيات التي تمر كعلامات مميزة لمجتمع ما.

---

(١) Ernest Renan, *Averroes et averroisme*, op. cit., préface, p. 17

(٢) Michel Foucault, *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, 1986.

وكما أشرنا، ففي الكتب التي تحدث فيها ابن رشد عن العقل، الأصالة موجودة. يعيب رينان على فيلسوفنا أنه لم يحصر العقل في مجال السيكولوجيا، وأنه قد أدخل «عاملًا كونيًّا» مثل «العقل الفعال»، وأنه «أقام الإنسان كتمثال في مواجهة الشمس ينتظر الحياة حتى تنزل إليه فتحييه»(١). ولكن ابن رشد ليس ديكارت. من المناسب أن نقر بأن الإنسان بالنسبة لابن رشد يتحرك في مجال الفكر بقدر جهده في التفكير في المعقولات. ليس الفكر هو الموجود داخل العنصر الإنساني. هذا الموقف ما قبل الديكارتي لابن رشد يجد صدى له في كل الأعمال المعاصرة لأولئك الذين يريدون الاعتراف باستقلال العقل العلمي، ويرفضون اختزاله إلى السيكولوجيا الإنسانية. الفكر شيء، والعمليات السيكولوجية شيء آخر، حسبما يقول جوتلوب فريجه عالم المنطق الألماني. النموذج الإرشادي البرهاني الذي اختاره ابن رشد لكي يبرز قيمة المعرفة الواقعية يفرض هذا التمييز. وأيضًا ما يسميه رينان «العامل الكوني» هو في الحقيقة ضامن للموضوعية ويقترن بنوع من التواضع الكوني يرافق الذين، مثل ابن رشد، يقللون من أهمية الأنثروبولوجيا بالنسبة إلى الكوزمولوجيا.

فيما بين الوسيط والمعاصر، هناك لقاءات فلسفية غير متوقعة؛ القديس توما الإكويني وفيتجنشتين(٢)، فريجه وابن رشد. الفلسفة

---

(١) Ernest Renan, *Averroes et averroisme*, op. cit., VI, "Doctrine d'Averroes, p. 119.

(٢) أنظر كتاب:

Roger Pouivet, *Apres Wittgenstein saint Thomas*, PUF, coll. "Philosophie", 1997.

الأنجلو ساكسونية المعاصرة وخصوصًا فلسفة° المنطق الموجودة تحت تأثير جوتلوب فريجه وبرتراند رسل، قد أبرزت صورةً من التعالي للفكر بالنسبة للإنسان، أو على الأقل بالنسبة للسيكولوجيا الإنسانية. بعض الفلاسفة المعاصرين على سبيل المثال اهتموا في عملهم بأن يكسروا عزلة المنطق الصوري المعاصر، النابع من أعمال فريجه.

في هذا الصدد يمكن أن نذكر بيتر جيش[١] وأنطوني كيني، علمين من أعلام الفلسفة المعاصرة قرآ القديس توما الإكويني من زاوية تحليلية. يعترف جيش بأنه وجد في كتابات توما الإكويني فلسفة للمنطق عالية القيمة رغم أنه لم يكتب «خلاصةً عن المنطق». ويلاحظ كيني أن توما الإكويني قد سبق ولاحظ، كما فعل فريجه فيما بعد، أن النفي ليس انحلالًا لمضمون الفكر، ولكنه سمة له. فحين ننفي، نحن نصف الفكر بطريقة ما ولا نقصه بمقص ولا نذيبه. وكذلك تسمح قراءة ررسطية العصر الوسيط بتقدير التمييز الموجود بين الحمل **prédica-tion** والتوكيد **assertion** . فأن نصف شيئًا بشيء هو إثبات أو نفي، ولكنه ليس توكيدًا، كما أنه ليس حكمًا بعد، اقتراح بما هو قابل للحكم وليس محكومًا عليه، وهنا أيضًا لا نعمل المقص في مضمون الفكر الذي يبقى كما هو سواء تم الإثبات أو النفي.

إذا كان القديس توما الإكويني، دون أن يكتب خلاصةً في المنطق، نموذجًا إرشاديًا مهمًّا يسمح لنا بتقدير ما يدين به فريجه على سبيل

---

(١) Peter Geach et Max Black, *Translation from the philosophical writings of Gottlob Frege*, Blackwell,1952, (1 ed.), 1981, (3 ed.).

المثال، فماذا نقول عن الفلاسفة العرب في العصر الوسيط مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد الذين كتبوا خلاصةً في المنطق قرأها توما الإكويني بكل عناية؟ تم شرح المنطق الأرسطي بواسطتهم بحسب قواعد محددة[١]، مع الإلحاح على أن الأمر يتعلق بتخصص مؤسس للفلسفة، وتخصص مندمج في مضمون كل معرفة بما أنه يخص الأشكال الصحيحة للاستدلال، فهو إذَنْ ليس مجرد مقدمة للمعرفة أو أداتها المألوفة.

عندما تناول فريجه في نهاية الجزء الأول من كتابه الإيديوجرافيا[٢]- وهو عمل يحمل اسم الكتابة المفاهيمية التي يدعو لها- ما يليق أنه نسميه بحسب الشروحات الأرسطية «مربع أرسطو»، كان مهتمًّا بأن يشدد على أننا بإزاء قضايا وليس مقدمات. بإزاء تعارضات منطقية[٣]، وليس تأكيدات متعارضة. ونجد هنا تمييزًا بين الوعظ والتوكيد الذي تحدث عنه أنطوني كيني. هذا الاختلاف يحمل بقوة بصمة الشروحات على كتاب «في العبارة»، وكذلك على كتاب الطوبيقا للفارابي وابن رشد، في شكل تمييز بين ما سمَّياه «مشكلات»، وما سمَّياه «مقدمات».

هذا التمييز مهم؛ لأنه يسمح بأن يفصل بين مستوى التضاد

---

(١) وبوجه خاص القواعد المتعلقة بنوع الشرح المستهدف: مختصر، تلخيص، شرح كبير. انظر مقدمتنا لكتاب:

Averroes , *Commentair moyen sur le De Interpretatione*, trad., fr., A. Benmakhlouf, et S. Diebler, Vrin 2000.

(٢) Gottlob Frege, *Ideographie*, trad., fr., C. Besson, Vrin, § 12, p. 38

(٣) Ibide., p. 39

المنطقي بين القضايا ومستوى التناقض؛ فيمكن لقضيتين أن تتضادا دون أن تتناقضا طالما لم نمنح تصديقنا لإحداهما وتكذيبنا للأخرى. إذا لم تختر إحداهما كمقدمة ورفضنا الأخرى في صورة «إدراك سلبي» بحسب تعبير وايتهيد أي كعنصر مستبعد. وهنا يفصح التمييز بين الفرص والتصديق عن معناه.

التصديق الذي نمنحه للقضايا لا يتأسس لا على التشابهات الزائفة للغة العادية، ولا على عاداتنا الفكرية. وهكذا على سبيل المثال النقاش الذي ورد في نهاية الشرح الوسيط على كتاب «في العبارة» حول التناقض الأقصى بين القضايا، يأخذ معياره في التضاد بين القضايا معيارًا منطقيًا، لا هو سيكولوجي ولا هو لغوي ولا هو لاهوتي. القضية التي تعبر عن الموضوع العزيز على الأشاعرة[1] «الحياة حسنة» تتضاد بصورة منطقية أي مع تعارض أقصى من شأنه أن يفضي إلى تناقض، «الحياة ليست حسنةً»، وليست «الحياة سيئةً». علماء الكلام الأشاعرة لاموا الفلاسفة على ميلهم للأرسطية، وهو الميل الذي جعلهم يبالغون في تبجيل القدماء أي الوثنيين. ولكن الفلاسفة ردوا على أرض المنطق: التضاد المنطقي بين قضيتين يظل على مستوى العمومية متوافقًا مع كل مجالات المعرفة، ولكنه ليس قابلًا للاختزال في مجال واحد منها، على سبيل المثال لا يقبل الاختزال إلى مجال الأخلاق التي تعارض

---

(١) اسم الأشاعرة يأتي من الأشعري، عالم كلام من القرن العاشر الميلادي والذي جعل الايمان مركزًا للأسئلة التقليدية المرتبطة بالصفات والأسماء الإلهية. والكلام هو دراسة لاهوتية تنسب إلى التفسيرات الدينية للمدارس اللاهوتية. المتكلمون الذين يتحدث عنهم بصورة سلبية هم كلٌّ من ابن رشد وابن ميمون هم علماء لاهوت مسلمون يُعدُّون تجارًا للحقيقة، أكثر من كونهم باحثين عنها.

الخير بالشر. التضاد يوجد في العنصر الأكثر صوريةً للقضية، أي الزوج («يكون» و «لا يكون») وليس بين الحدود التي هي هنا حسن وسيئ. وعلينا أن نبرز في هذا الصدد أن ترسيمة التضاد لها قيمة جدالية ونظرية: أرسطو وأفلاطون ليسا متضادين، كما يظن علماء الكلام المستعدين لتكفير الفلاسفة بذريعة أن الفلاسفة يتعارضون. التعارض الذي من شأنه أن يؤدي إلى تناقض يعني الابتعاد الأقصى، بيد أن أرسطو يمكن تأويله لأفلاطون، وأفلاطون يمكن تأويله لأرسطو، وبالتالي فالتضاد ليس تامًّا بينهما، لا يفصل بينهما. كما قيل من قبل إلا أسلوبهما وليس الموضوعات التي يعالجونها، وكذلك بالأحرى ليس البرهنة التي تجمع بينهما.

أيضًا من هذه الأرض المنطقية، وبتحديد أكثر، السيمانطيقية، يرد ابن رشد على الحجة الذرية للأشعريين التي تدافع عن نظرية خلق العالم ابتداءً من ذرة أولى لا تنقسم، خلقها الله. وهنا أيضًا نجد لدى ابن رشد مسيرةً خاصةً بفلسفة اللغة اليوم: للحديث عن الأشياء نفسها يستحسن المرور بما ترجع إليه تعبيراتنا عن هذه الأشياء. حينما نسلك بهذه الطريقة نحقق وصفًا أنطولوجيًّا له تأثيرات لاهوتية كبرى. في هذا الموضوع، يشير ابن رشد إلى أن التضاد بين المؤيدين لخلق العالم والمدافعين عن قدمه «يعود إلى الاختلاف في التسمية». فهناك، على نحو ما يذكر ابن رشد، ثلاثة أنواع من الموجودات. هناك موجودان متباعدان تباعدًا أقصى: الموجود الذي هو من شيء، وبواسطة شيء: وهي كل الوجودات الخاضعة للكون والفساد في هذا العالم السفلي.

ويوجد، بصورة مضادة، الوجود الذي ليس من شيء ولا بواسطة شيء، ويوجد فيما يخص هذين المفهومين إجماع سيمانطيقي: «يتفق الجميع على تسمية هذين النوعين الأقصيين». «يتفق القدماء مع الأشاعرة على تسمية» النوع الأول من الموجودات «عرضية»، كما أنهم يتفقون على تسمية النوع الثاني من الوجود «الله»، فاعل كل شيء. العنصر الإشكالي يتعلق بالموجود الوسيط: العالم الذي هو ليس من شيء ولكنه بواسطة شيء. هنا يتشكل إجماع جديد: يقر الجانبان بهذه الخصائص للعالم. والخلاف يتمثل في معرفة ما إذا كان للعالم بداية في الزمان أم لا. إذا قلنا لا، نخلق تشابهًا بين الله والعالم، وإذا قلنا نعم نخلق تشابهًا بين العالم والموجودات الخاضعة للكون والفساد. هذه التشابهات تؤسس لتسمية تختلف في الحالتين. ولكن هذا الاختلاف ليس اختلافًا أقصى؛ لأنه لا يتعلق بالموجودات الأقصى. وكذلك «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد، حتي يكفر بعضها ولا يكفر. فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في غاية التباعد، أعني أن تكون متقابلةً كما ظن المتكلمون، في هذه المسألة»[1].

نلاحظ بفضل الأداة المنطقية عن القضايا المتقابلة، يستبعد ابن رشد التضاد الزائف لدى علماء الكلام الذين يتهمون الفلاسفة بالكفر بالنص المقدس على أساس إيمانهم المفترض بقدم العالم. وبهذا فإن المرور بالتسمية وخصوصًا بالاشتراك في بعض التسميات يسمح لابن رشد أن يبين أن التناول السيمانطيقي يمكن أن يتفادى التضادات

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٦.

المواجهة للأنطوثيولوجيا.

هذه الحجة تطرح المسألة الرئيسة عن التصديق؟ إلى ماذا نمنح تصديقنا؟ مفهوم التصديق يطرح مسألة أسباب الاعتقاد، ويحيل إلى درجات متفاوتة في قبول اعتقاد ما. لدى ابن رشد يتراوح التصديق بين المرجح بنسبة ضئيلة إلى الحقيقي بشدة، ويتعلق أيضًا بالقبول والرضا، كما يتعلق بالموافقة الشِّعرية والإقناع الخطابي. ولكن هذا التدرج في التصديق ليس أبدًا تراوحًا للحق. فالتصديق بالفعل لدى ابن رشد هو دائمًا مفهوم في سياق يخص الحقيقة، حتى وإن تعلق بالقياس الضمني الخطابي أي ببرهنة مراوغة أو مجاز شِعري. هذه الصور من التصديق سوف تتطور في الجزء المتعلق «بالطرق المتعذدة للوصول للحقيقة».

المقابلة: مشهد فلسفي

الحجج التي قدمناها تطرح أطرافًا: القدماء (أفلاطون، وأرسطو)، وعلماء الكلام (الأشاعرة، وأيضًا المعتزلة)[1]، والمعارضين لهم. هذا الملمح الحواري للحجاج يفترض مشاهد فلسفيةً حدثت بالفعل. وسوف نشير هنا إلى بعضها:

فلنبدأ بابن عربي. عندما نذكر اسم ابن عربي أشياء كثيرة تموج في عقلنا: الصوفي الذي سافر من الأندلس إلى الشرق. المتصوف غزير الإنتاج الذي أدخل عالم الأندلس إلى نوع جديد من المعرفة،

(١) المعتزلة علماء كلام من القرن التاسع الميلادي، كانوا مهتمين بمسألة المسئولية الإنسانية، وكانوا مدافعين عن أطروحة خلق القرآن.

لكنه أيضًا معاصر لابن رشد والذي قابله مرةً: المتصوف في مواجهة العقلاني، المفكر بالرمز أمام الفيلسوف الذي جعل البرهان نموذجًا لكل معرفة. وأنا أستخدم الصيغة الشرطية؛ لأن المشهد لم يروِهِ سوى ابن عربي، وليس لدينا وجهة نظر ابن رشد. ولكن حكاية هذا اللقاء مندرجة في صيغة من المعرفة مرتبطة بالمقابلة. هناك مقابلات تحدث في أماكن السلطة: في بلاط أمير أو وزير تؤدي إلى حدوث ألف ليلة وليلة ذات مظهر شهواني أو فلسفي، بحسب التعبير الذي استخدمه مجيد فخري[١]، كي يتحدث عن المشاهد الفلسفية التي تخيلها أبو حيان التوحيدي في القرن العاشر. ومنها ما يوجد في إطار المراسلات المنتظمة، ثم تلك التي تؤدي إلى صياغة رسائل للرد على مشكلة بعينها طرحها في الغالب شخص يحوز السلطة السياسية.

في حكاية لقائه مع فيلسوف قرطبة، يبدأ ابن عربي بطرح الفارق في السن مع ابن رشد، ثم يذكر بأنه زار هذا الأخير: «ولقد دخلت يومًا بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغَهُ ما فتح الله به عليَّ في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع»[٢].

دون تبادل كبير للكلمات، كان كل واحد قد وافق على نمط المعرفة الخاصة بالآخر قبل أن يراجع رأيه. «نعم» و«لا» يحددان نقاط هذا التبادل الذي لم يتم إلا بهذه المقاطع الصوتية القصيرة. ثم يروي

(١) Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, trad., fr., Marwan Nasr, Le Caire, coll. « Patrimoine de l'islam », 1989

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية.

ابن عربي مشهدًا آخر عندما أصبح كبيرًا تمكن من أن يرى ابن رشد مرةً ثانيةً. وبتطبيق مبادئ معرفة الصوفية التي تمت بسلسلة من الانكشافات، قال إنه تمكن من أن يرى ابن رشد، ولكنه ظل حبيس الحجب الذي لم يسمح له بأن يرى الصوفي: «ثم أردت الاجتماع به مرةً ثانيةً، فأقيم لي، رحمه الله، في الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه حجاب رقيق. أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شُغل بنفسه عني، فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه»[١].

ويوجد، بحسب فيلسوف أندلسي آخر هو ابن باجة صور مختلفة من اللقاء[٢]. يمكن أن نلقى شخصًا بصورة عرضية بلا غرض ولا طلب، ولكن يمكن أيضًا أن يتم ذلك ويكون هناك غرض وتوجه نحو الشخص، وهذا يكون إما من أجل لذة وهو ما نشارك فيه الحيوانات وإما من أجل مكسب لأحد الشخصين. في هذه الحالة، يكون اللقاء المرغوب. هناك أيضًا اللقاء من أجل التعاون وهو إذن اللقاء المدني، ثم تدريجيًا تحدث لقاءات تتدرج في قيمتها يكون اللقاء القصدي في قمتها: وهكذا يوجد اللقاء من أجل التعلم أي اللقاء الفكري، ويكون على أنواع متعددة: اللقاء الإلهي، ويكون من أجل تلقي أو إعطاء العلم وأكثر اللقاءات سموًا. كل هذه الأنواع من اللقاءات معروضة في كتاب رسالة الوداع موجهةً إلى صديق لم يكن ابن باجة واثقًا من أنه سيراه ثانيةً.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) Ibn Baja , *Lettre de l'adieu, in La Coduite de l'isole et deux autres épîtres*, trad., fr,. Charles Genequand, Vrin, 2010, p. 118

ومن خلال عرضية العلاقات الشخصية ورقتها - هل سيرى صديقه؟- يعرض ابن باجة الأغراض القصوى للقاء أي التعلم: «فإذَنْ فليكن لك البقاء الأطول إن لم يتفق اللقاء بالأبدان، وكنت قد عدمت البدن فلا أستطيع أن أتحرك إذ كل متحرك فذو بدن إذ هو منقسم، فدونك فالق هذا النوع من اللقاء بتعلم العلم النظري، فإذا شئت أن تلقاني بعيني وتلقى من سلف من قبلي، وتلقى من يأتي من بعدك في غابر الزمن، فدونك فانزل هذه المنزلة من العلم، تلق فيها الأسلاف، وهم قد رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك هو الفوز العظيم»[١].

اللقاء، سواء عند ابن عربي أو ابن باجة، يكون بهدف التعلم الذي يتجاوز السياق الإنساني الدنيوي. في هذه اللحظة لتكوين الفلسفة في شبه الجزيرة الأيبرية كان هناك سجال حقيقي حول الإرث المزدوج من ابن سينا والغزالي من جانب، ومن الفارابي والمدرسة الأرسطية من جانب آخر، وهو سجال ظهر بعد ذلك لدى ابن طفيل في مقدمة قصته الفلسفية حي بن يقظان. وقد شارك ابن باجة في هذا السجال وقد رأينا كيف أنه وضع على رأس كل اللقاءات اللقاء الفكري. بقي تحديد ملامحه. ويقر ابن باجة للتراث الصوفي الذي يمثله من يتبنون إرث الغزالي بأمر أساسي: زهدهم يجعلهم مهيئين للتعلم. ولكن هذا الاستعداد لا يكفي، ينبغي المرور بالمسار الطويل للنفس، والذي يتحدث عنه أفلاطون في محاورة الجمهورية، والذي يتحقق في المنطق الأرسطي. الاتصال بالعقل أو بما تطلق عليه الحكاية المقدسة «الملاك»

---

(١) Ibib.

ليس غايةً في ذاته. الفناء في التأمل ليس هو الهدف الأقصى: هو ليس إلا مقدمة؛ كي يضع الإنسان نفسه في طريق الفكر. وبكلمة، الاتصال هو شرط للتفكير وليس العكس: فنحن لا نشرع في التفكير لكي نتوافق مع العقل، ولكن نتصل بالعقل لكي نشرع في التفكير. اللقاء الحقيقي يكون مع العقل كي نبدأ في التأمل. وسيكون من باب الصلافة أن نعتقد أنه يمكننا التوقف عن التفكير بواسطة اتصال ما مع التفكير: الارتباط بالعقل هو البداية والوسيلة، وليس الغاية من الفكر.

ابن طفيل المعاصر لابن باجة صاغ من هذه الحجج العقلانية حكايةً. موضوعها الأساسي هو اللقاء من أجل التعلم. فهناك وليد وحيد في جزيرة، ألقاه بها بعض البشر أو نشأ بسبب التوالد الذاتي، كيف سينمو في محيطه؟ أول لقاء حاسم تم مع كائن من نوع آخر، ظبية، كانت فقدت للتو وليدها، فلبت صيحات الوليد، ووضعته تحت حمايتها. يبدأ التفكير في هذا اللقاء التعليمي ابتداءً من فقدان مزدوج: فقد الظبية الوليد من جانب، وفقد الوالدين من جانب آخر. يبقى التعليم، وقد تم على النمط الطبيعي. سرعان ما تعلم من يدين بحياته إلى يقظته كما يبين اسمه حي بن يقظان، يتعلم أنه على عكس باقي الأنواع الحيوانية الأخرى غريزته ضعيفة: فلا يوجد درع ولا حوافر ولا أظافر، ولكن يده، بالغة التكيف، تميزه: أنه يستطيع أن يدبر كل شيء مع هذه الوسيلة التي سوف تصبح أداة تكيفه.

كان تفاوت الأمل في الحياة في الأنواع الحية هو أول ما تعلمه. بعد مرور سنوات قليلة، ماتت الظبية، واستمر التعليم بطريقة أخرى بواسطة المعرفة التي تنشأ كل مرة بفضل لقاءات حاسمة: لقاء مع

الغربان وذكائهم الذي يتمثل في دفن الموتى من بني نوعهم؛ اللقاء مع عاطفته التي لم تمت بموت الظبية، بل قد أصبحت على العكس محركًا للتعلم. اللقاء مع أفراد آخرين من البشر لا يأتي إلا متأخرًا جدًّا: سبقه الإقرار بوجود كائن أسمى يحمي الأنواع الحية والعالم، كائن يمنح الفكر بصورة مستمرة تأخذ العاطفة الأولى فيها مكانها. يؤخر ابن طفيل اللقاء البشري، بصورة يشدد فيها على التواضع الكوني للإنسان، وكوننا أتينا من العالم وليس في مواجهة العالم: الكوزمولوجيا هي الافتراض الأساسي للأنثروبولوجيا كما قلنا. اللقاء البشري مع أبسال الرجل الذي أتى إلى الجزيرة، وأحضر معه اللغة الإنسانية والكلام، لقاء مهم؛ ولكنه تابع تمامًا لتصور الذات في الكون: بالتأكيد، نحن لم نخلق لكي نعيش وحدنا ولكن علينا أن نضع حياتنا المشتركة هذه في قلب علاقتنا بالمحيط البيئي وبالأنواع الأخرى: اللقاء مع الجمهور؟ البحث عن تواصل مع الآخرين؟ سراب يحلل ابن طفيل أوهامه. يريد حي أن يتعرف على مجتمع البشر الذي تركه أبسال خلفه ليأتي ويعزل نفسه في الجزيرة. ورغم محاذير أبسال ظل حي مصممًا على نقل كل ما تعلمه. فما قيمة علم يحتفظ به الإنسان لنفسه؟ فيمَ يفيد الانتماء لنخبة إذا لم تشارك النخبة الآخرين فيما تملكه؟ نقل الحكمة بحسب كلمات القول الإلهي الذي نزل لهذا الشعب أو ذاك، بدا مصدرًا لضروب من سوء الفهم. ولقد تعرض حي لخبرة قاسية بواسطة فشل كلام موجه إلى الحق. بقي البقاء على قيد الحياة بواسطة العقل وفي عزلة والتي لا تعني الوحدة: الصديقان يعودان للجزيرة التي كبر فيها حي للتفكير والتأمل.

هذه الحكاية، كما رأينا، تعرض اللقاء في صور متنوعة. وترجمتها: إلى اللاتينية بعنوان «الفيلسوف المعلم نفسه» وكذلك تأثيرها في الأدب[١] كما تشهد على ذلك رواية روبنسن كروزو، تبرز أهمية معرفة مكتسبة بحسب الاستعدادات الخاصة واللقاءات الخاصة، بعيدًا عن المعرفة التي لا تأتي إلا من سلطة المعلم. وقبل كل شيء تجعل هذه الحكاية من اللقاء الكوني والطبيعي والإنساني، الضرورة الأولى للتعلم ويقدم أسلوب حياةً مكرسةً للمعرفة.

يحاول ابن طفيل، في بناء شخصية الحكاية، إجراء تركيب بين المعرفة العقلية والتجربة الصوفية، فحي يتواءم في تأمله مع حركة الأفلاك السماوية. وهو أيضًا شخص يفكر، بصورة تلقائية بحسب مقولات أرسطو. بعد أن مر بتجربة الحداد- حين ماتت الظبية التي كانت تطعمه- وتساءل أين يمكن أن يوجد الجزء الذي كان يحوز عاطفتها. وتساءل عن ذلك بحسب مقولات أرسطو: «فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو (جوهر)؟»، وكيف هو (كيف)؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد (علاقة)؟ وإلى أين صار (مكان)؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد (وضع)؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهًا؟ وما السبب الذي كرَّه إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختارًا». المقولات المعروضة هنا تبين إلى أي مدى، بصورة عفوية،

---

(١) هذه القصة أحد مصادر رواية دانييل ديفو (١٧١٩) عن روبنسن. اطلع ديفو على الترجمة الانجليزية لأوكلاي (١٧٠٨). ترحمت إلى العبرية، وكانت موضوعًا لشرح مويس دو ناربونه في القرن الرابع عشر. الترجمة اللاتينية ظهرت ١٦٧١، وقام بها إدوارد بوكوك (أوكسفورد) تحت عنوان *philosophus autodidactus*.

يفكر الفلاسفة العرب في العالم بفضل الأداة التي خلفها أرسطو: هناك لقاء في أصل فكرهم، هو الذي قدم ترجمة هذه النصوص إلى العربية.

المشهد الفلسفي[1] الذي قدم أثناءه ابنُ طفيل ابنَ رشد إلى الأمير الموحد بين المشروع الفلسفي الذي يخصص له الفيلسوف جهده: جعل أرسطو واضحًا لدى الأندلسيين.

استدعاني أبو بكر بن طفيل يومًا فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلحظها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها منهما جيدًا، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»[2].

الفلسفة هنا موضوعة على المشهد السياسي، والذي تنهل منه نوعًا من الحماية. هذا النمط من المشاهد شائع في التراث الفلسفي العربي. ولقد ذكر النديم حلم المأمون الخليفة العباسي الذي أطلق حركة ترجمة

---

(١) مشهد ذكره عبد الواحد المراكشي في كتابع المعجب، تحقيق: سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، القاهرة، ١٩٤٩. ونحن نرجع إلى طبعة المكتبة العصرية، تحقيق: صلاح الدين الهواري، بيروت، ٢٠٠٦.

(٢) المعجب، ص ١٧٩.

واسعة للكتابات اليونانية إلى العربية. هذا الحلم هو إخراج فلسفي حيث يحلم خليفة بفيلسوف، وهو أرسطو الذي يربط في نصائحه للخليفة الأخلاق بعمل العقل. ولدى المؤرخ الكبير ابن خلدون الحق في إبراز الجانب العرضي في النتائج المترتبة على هذا النمط من المشاهد والأحلام واللقاءات، وأيضًا الجانب الانتقائي والمتشظي في كل عملية نقل: «وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك»[١].

هكذا نفهم الطابع العرضي ولكن الاستراتيجي لأرسطو، فهو ثمرة لقاءات بالصدفة تمامًا كان يمكن ألا تحدث، وعرضي لأنه شديد الانتقائية؛ تراث معين يأتي على حساب تراثات أخرى كثيرة. ولكنه استراتيجي أيضًا؛ لأنه بفضل هذا التراث تشكلت تيارات فكرية جعلت من أرسطو أرضًا لفكر ذي نزوع كوني، تيارات كان عليها أن ترد بمرارة على بعض الاحتجاجات. حاول بعض العلماء أن يضفوا بعض النسبية على التراث الأرسطي، مشيرين إلى أن نقل الفلاسفة الإغريق كان عرضيًا وأيضًا إلى أنه ليس من حق هذا التراث اليوناني أن يزعم أنه فكر عالمي أو كوني.

هنا أيضًا، لا يوجد ما هو أفضل من مشهد حوار ومواجهة، لقاء نظمه عالم كبير، أبو حيان التوحيدي كي يقيس دلالات وحضور أرسطو لدى الفلاسفة العرب. يروي مشهدًا حدث في بيت وزير، وهذا

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٣٢.

المشهد يشبه إلى حد كبير مونتاجيًا سينمائيًّا بلغة اليوم، ولكن يُروى وكأنه حدث فعلًا: يوجد عالم في النحو العربي مرتبط بخصوصيات الصور اللفظية للغة العربية، وعالم منطق معجب بصيغ الاستدلالات التي يتضمنها منطق أرسطو، وهناك إطار للقاء: بلاط يكون التبحر في العلم فيه نمط حياة. سوف يشرع الطرفان، كل في دوره، في حوار يجمع في آن بين خفة المحادثة وأهمية السلسلة الاستدلالية للبرهان، في تقديم الأدلة والشواهد لصالح اعتقادهما. السيرافي، النحوي، يبرز دين مقولات أرسطو للغة اليونانية، وبالتالي قلة الدلالة المفاهيمية لهذه المقولات بالنسبة لشخص لغته الأم هي العربية. الثاني، متَّى، المنطقي يدافع عن كونية هذه المقولات نفسها، معتبرًا أن ترجمتها إلى اللغة العربية يتم دون تقليل من شأن كونية هذه المفاهيم.

الفلسفة لقاء، وهذا يبرز الجانب غير الدوجماطيقي للفلسفة: مواجهة بين الأفكار والآفاق والتراثات، هذا هو الأساس المشترك للفلسفة العربية، وليس اعتقادًا معروفًا ومحددًا، حتى وإن بدا أن الأساليب الأرسطية والأفلاطونية المحدثة هي السائدة.

وبالرغم من ذلك تمت مساءلة هذا الأسلوب ونسبته إلى أسلوب الدين. بماذا نجيب أميرًا يتساءل، عند قراءة سورة «الرحمن» كيف تسجد النباتات والأشجار، كما تقول الآية السادسة من السورة؟ بتطوير العقل الذي يعمل في عالم يكون فيه انتظام الظواهر الطبيعية اسمًا آخر لطاعة هذه الظواهر للمبدأ الأول الذي يديرها: هذه هي إجابة الكندي.

يوجه هذا الفيلسوف من القرن التاسع رسالةً إلى أمير كان يتساءل كيف لكائنات ليس لها لا جبهة ولا كف ولا ركبة مثل النباتات والأشجار يمكن لها أن «تسجد».

يبدأ الفيلسوف بإعلان أن القول النبوي له صدى في البراهين التي يقيمها الإنسان: «ولعمري إن قول محمد الصادق صلوات الله عليه وما أدَّى عن الله عز وجل لموجود جميعًا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل»[١].

ثم بعد ذلك يجيب الكندي الأمير مستخدمًا منهجًا عقلانيًّا. فيبدأ بالإشارة إلى أن الكلمات يمكن أن تكون مبهمةً: الكلمة نفسها تشير إلى أشياء مختلفة بل ومتناقضة، ويذكر مصطلح «عادل» الذي يمكن أيضًا أن يعني «ظالم»، ويمكن أيضًا أن نذكر مصطلح «بصير» الذي يطلق على «الرائي» و «الأعمى». بوجه عام، المعنى المضاد هو معنى إبعادي، أقول بصيرًا للأعمى لكي أتمنى له أن يبصر وأبعد عنه بالتالي العمى؛ وأقول عادلًا على الظالم كي أدفعه إلى العدل، وكذلك أقول صحةً على النار كي يصير الاقتراب من النار صحةً وليس احتراقًا، إلخ. وكذلك، فيما يرى الكندي، يجري الأمر مع كلمة «يسجد» والكلمة تعني «وضع الجبهة على الأرض» ولكنها تعني أيضًا، بطريقة مناقضة،

---

(١) Al-Kindi, *epître à Ahmad B. Al-Mu'tassim pour expliquer ce qu'est de la prosternation du corps extrême et son obeisance à Dieu le puissant, l'Exalté*, in J. Jolivet R. Rashed, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindi*, vol 2, Metaphysique et cosmologie, Leyede, E. J. Brill, 1998.

«الطاعة» في حالة من ليس له جبهة ولا كفان ولا ركبة». في هذه الحالة يدوم السجود، في حين أن الصلاة لا تدوم. ينبغي إذَنْ أن نستبعد معنى «الصلاة» في الآية القرآنية.

في زمن آخر، كان الأمر يتعلق بإثبات الطاعة فيما يخص النبات. ويستند الكندي على المعنى المستعمل والمعنى الشِّعري، فقد يحدث بالفعل أن نقول إن النبات أطاع بمعنى أنه «أثمر»، فقد قال الشاعر: وأطاعت النباتات في البساتين، أي أثمرت وازدهرت ففاضت.

وفي موقف ثالث، حينما نكون قد اتفقنا على أن النبات يمكن أن يطيع، يستكشف الكندي معنى الطاعة. أن تطيع معناه أن تلحق بالنظام المنظم، وهو ما يفترض إرادةً، والحال أن من يقول إرادةً يقول نفسًا كاملةً وعقلانيةً، والحال أن الأجرام السماوية، بواسطة الحركة الدائرية، تنظم تغير الفصول، وبسبب هذا التغير للفصول يمكن الزرع والنماء للنبات. وبالتالي من يطيع هو مبدأ النبات، وليس النبات نفسه.

هذا النص للكندي، مثله مثل رسائل أخرى عديدة، يسعى لأن يبين بالعقل ما تقدمه الصورة القرآنية غامضًا. ولقد سمح القرآن بالصعود إلى السبب أي حركة الأجرام السماوية؛ لأنها سبب كل ما ينشأ وكل ما يفسد في هذه الدنيا. يبقى تحديد أي سبب من بين الأسباب يجعل من الجرم السماوي سببًا للأجسام الأخرى. إنه فاعل يفعل دائمًا، ويهب الحياة لمن يولد. جسم الكون جسم كبير حي وباقٍ دائمًا ولا يفسد، ويتحرك حركةً دائريةً لا نقيض لها؛ ينقل الحياة للأجساد الأخرى

الخاضعة للنشوء. هذه الأجساد، موجودة أحيانًا وغير موجودة أحيانًا أخرى، ولكن نوعها باقٍ دائمًا. هذا الجسد الكبير للكون هو القوة الحقيقية الفاعلة للحق؛ لأنه يتمثل في تمرير من هو موجود بالقوة إلى موجود بالفعل، وهو ما ليس مستحيلًا. وهذا هو السجود الحقيقي أمام الكريم لصدور كل فعل ليس مستحيلًا.

وتنتهي الرسالة بحجة أخيرة مقدمة للأمير: علينا أن نعجب بالقدرة الإلهية وليس بالأشياء الحاضرة أمام حواسنا مثل «ارتفاع شجرة أو ضخامة الحيوانات كالحوت أو ثعبان أو سلحفاة عملاقة أو فيل أو ما شابه؛ لأن هذا يشبه بالأحرى معجزات وليس قدرته العامة»، من الأفضل أن نعجب أمام المبدأ، وليس أمام الصورة المتعددة التي ينتجها. وبدلًا من أن نبعثر إحساسنا في الأشياء المفردة الموجودة أمامنا ولا نكون فضوليين إلا أمام ما هو غريب، علينا طبقًا للكندي أن ننظر «الأمر الأصلح في كل واحد من ذوات الأنفس، كإنسان واحد ؛ ولذلك ما سمى ذوو التمييز من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الإنسان عالمًا صغيرًا ؛ إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكل ؛ أعني النماء والحيوانية والمنطقية»[١].

خاتمة الرسالة تشير إلى منهج الكندي: الرسالة النبوية لا تعارض هذا البرهان القادم من قراءة القدماء. هذه الفقرة، الذي يربطها بتعاليم «الحكماء الأقدمين»، يبين كيف أن التفسير القرآني المقدم هنا يتغذى

---

(١) Al-Kindu, *Epître*..., op. cit., p. 193

من الفكر اليوناني الذي يستعير الكندي منه صورة الإنسان بوصفه كونًا صغيرًا.

ومن خلال الرسائل يمكننا أن نعيد تكوين السيرة الفكرية لهؤلاء الفلاسفة الذي لم يواظبوا على كتابة يوميات كما يفعل المحدثون. ابن طفيل في قصته التي ذكرناها يبدأها بمدخل يتوجه فيه إلى من يهدي له عمله؛ ونعرف فيه أن العلوم الشرقية قد وصلت إلى الأندلس، ولاسيما أسرار فلسفة الإشراق للشيخ الرئيس ابن سينا، وكذلك فعل ابن ميمون بعده بعدة سنوات: في رسالة مكتوبة بالعربية وموجهة إلى صامويل بن تيبون، مترجم دلالة الحائرين إلى العبرية، ونعلم منها كيف يقيّم ابن ميمون نقل الفلسفات في عصره. وهكذا يعيد صياغة تكوينه الخاص. ونعلم كذلك أنه كان يقدر الفارابي تقديرًا عظيمًا نظرًا لطريقته في الدعوة إلى علوم المنطق، وأيضًا لمحاولته للاعتراف بدقة وصرامة المسار الفلسفي. ويستعير منه الفكرة التي ترى أنه ينبغي التمييز بشدة بين العقل الذي يتحدث عنه علماء الكلام وهو العقل الواقع في الخطابة، والعقل في العلوم البرهانية. ونعلم منها أيضًا أن أرسطو يأتي في ترتيب الأهمية يأتي بعد أفلاطون، وبقدر ما نحتاج إلى شروح أرسطو التي قام بها الإسكندر الأفروديسي وتيموسطس والفارابي، بقدر ما يمكننا الاستغناء عنهم عندما نتوجه إلى فلاسفة من أصحاب اللغة المجازية والتشبيهية مثل أفلاطون. وهكذا يعزل ابن ميمون فلسفة الثيوسوفيون من إخوان الصفا. وهذا الاسم يشير إلى مجموعة من الفلاسفة الفيثاغوريين الذين صاغوا فلسفةَ غامضةً سريةً بعيدًا عن

الانحياز التعليمي للفلاسفة المشائين.

وأخيرًا يعترف ابن ميمون أن ابن باجة وابن رشد فلاسفة يتسمون بالدقة؛ لأنهم أنهوا توتر الإنسان تجاه العقل. ابن سينا من جانبه يحظى باهتمام ابن ميمون لتمييزه بين الجوهر والوجود، يستعير مؤلف دلالة الحائرين هذا التمييز ويتبناه، وهو يعني القول بأنه باستثناء حالة الله لا يوجد جوهر ينطوي على وجوده. هذا الوجود هو إضافة، هو عنصر لإحصاء الجواهر، وليس ملمحًا ملازمًا لهم.

كما يقر ابن ميمون بالتمييز الذي أقامه الفارابي بين لغة أفلاطون الأسطورية ولغة أرسطو التعليمية. ولكنه لا يرى، مثل الفارابي، ضرورة الجمع بين هذين الفيلسوفين. فبالنسبة لابن ميمون حسب تعبير شلومو بينيس «من يدرس الفلسفة بجدية لا حاجة به لأن يقرأه»[١]. أفلاطون لا يفيد إلا في حجب الحقيقة، وليس في البحث عنها. لأسباب سياسية أو دينية يمكن ألا نعبر تعبيرًا مباشرًا عن «الحقيقة التي يمكن البرهنة عليها بتعاون النظرية مع الوقائع الخارجية»[٢]. ومن هنا جاء عنوان كتاب ابن ميمون بالعربية دلالة الحائرين، ويقر ليو شتراوس بأهمية أن نفهم الحائرين على أنها المحتارون وليس الضالين (égarés)، وهي الكلمة التي كرسها سلومو مونك مترجم الكتاب في القرن العشرين. علينا أيضًا أن نقول إنه لا يوجد دليل (guide) ولا ضالون، ولكن إبراز علامات

---

(١) Shlomo Pinès, *La liberté de philosopher, de Maimonide a Spinoza, Desclée de Brouwer, 1997, p. 121*

(٢) Ibid., p. 120

للمحتارين لمساعدتهم على إدراك الحقيقة. ويقر شلومو بينيس أن ابن ميمون بالرغم من أنه لا يقدر «اللغة المحجبة»[1] لأفلاطون، مضطر لاستخدامها لكي نفهم المغزى العقلي للقانون الإلهي، دون أن يصدم الاعتقاد الشعبي الذي يجعل الله يسكن في السماء مانحًا إياه بذلك مكانًا وجسدًا وهو الذي لا جسد له. يتعلق الأمر بعدم إرباك إيمان البسطاء. وهكذا تفرض اللغة المحجبة نفسها. وهو لا لزوم له حين نتوجه إلى الفلاسفة الذين يفهمون أن «المدينة الفاضلة للفارابي» وكذلك الجماعة اليهودية القائمة على التوراة، يتحملون مهمة إتقان عقل أعضائها وإرشادهم إلى الحقيقة الفلسفية»[2].

أنبياء وفلاسفة:

هذا النموذج للقراءة الفلسفية لمقطع من القرآن[3] يطرح مشكلة شرعية النظرة المزدوجة للنص المقدس، النظرة المستلهمة والنظرة المبرهنة، تلك التي تقوم على دهشة النبوة والنظرة البرهانية الهادئة للفلسفة. صاغ الكندي هذه المسألة واضعًا الفلاسفة في وضع الورثة الجديرين بالأنبياء. يقوم التمييز بين هذين النوعين من الخطاب -الخطاب النبوي من جانب والخطاب الفلسفي من جانب آخر- على صيغة زمنية: في حين أن النبوة تتم بحسب اللحظة وبحسب الإبهار، الفلسفة تحتاج وقتًا كي تضع رسالتها في الديمومة. في الحالة الأولى،

---

(١) Ibid., p.122

(٢) Ibid., p. 150-151.

(٣) الكندي، المرجع السابق.

خيال الأنبياء حي وفوري، وفي الثانية يستخدم العقل الخطابي براهينه عبر الزمن.

وبحسب الكندي تعد المعرفة الفلسفية استمرارًا للمعرفة النبوية. من الكلام الموحي إلى الكلام المبرهن، هناك استمرار أكثر منه قطيعة والاختلاف في الأسلوب ليس اختلافًا يتعلق بالحقيقة، هو اختلاف في شكل نقل الحقيقة. الحقيقة تظل واحدةً هي هي. وهذه الاستمرارية طبقًا للكندي بين هذين الضربين من الكلام، النبوي والفلسفي، تتم تحت سلطة العلم، وهي الكلمة التي يتم التشديد على تواترها وأهميتها في الحضارة العربية الإسلامية. وقد تم استخدامها مع انبثاق الثقافة الإسلامية، كما أنها تنسب إلى الحياة الفكرية وإلى الحياة الدينية في آن، وإلى الحياة اليومية وكذلك الحياة السياسية. لا شيء يعوقها. هذه الفكرة جوهرية ولا يزال لها أهمية راهنة: يتعلق الأمر بعدم الفصل بين الدين والثقافة. يتعلق الأمر بتفادي هذا «الجهل المقدس»[١]، الذي أبرز أوليفييه روا -المتخصص في الإسلام السياسي- سمته الخطيرة، التي تدفعنا إلى تبني العقائد دون تاريخيتها، دون تبلورها الصبور. للدين ثلاثة أوجه: المؤسسة، والعقائد، والشعور بالتقوى. ولكل وجه من الثلاثة تاريخه.

ينبغي إذَنْ أن ندين الدجالين الذين يوجهون أمة المسلمين ضد المعرفة العلمية، أولئك الذين يزعمون أن الفلسفة عدو الدين. رجال

---

(١) Olivier Roy, *La Sainte ignorance*, Seuil, 2008.

الفرقة هؤلاء كما يقول الكندي: «يتاجرون بالدين في حين أنهم بلا دين»، مضيفًا: «من تاجر بشيء باعه، ومن باع شيئًا لم يكن له. فمن تاجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قيمة علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرًا». الكندي ينقل التأمل حول علاقة النبوة بالفلسفة إلى العلوم البرهانية والتعليمية.

بعد ذلك بقرنين من الزمان انطلق مع ابن سينا تراث فلسفي يجعل من النبوة ومن الحكاية الرمزية جوهره الملكي، وهو ما يطلق عليه «الحكمة الشرقية» أو الثيوصوفيا. لا يتعلق الأمر فقط بالنسبة لهذا التراث بالربط بين الأنبياء والفلاسفة ولكن العثور على نفس التراث الذي يبدأ من الملوك الأوائل للإنسانية. هو تراث يجعل من الملحمة نقطة الرسوخ؛ كي يمنح البشر حكايةً بناءةً يمكن لهم أن يرجعوا إليها في حياتهم اليومية؛ نظرًا للحاجة الشديدة إلى حكاية مؤسسة.

في هذه الحكمة، تشغل حكاية الترسيم **initiation** مكانةً مهمةً. هذه الحكمة قدمها ابن سينا الذي ربط أرسطو بالتراث الأفلاطوني المحدث إجمالًا حيث ينسب الذكاء إلى مراتب ووظائف، إلى مقامات. وقد ميز أفلوطين بين الواحد والعقل والنفس بوصفهم ثلاثة أقانيم بواسطتهم ينشأ الواقع. ويسير ابن سينا على خطاه بالتمييز بين عشرة عقول تفيض عن المبدأ الأول. كل عقل مرتبط بمرتبة من المجالات السماوية حتى العقل الأخير الأقرب إلى هذه الدنيا وهو العقل الفعال «واهب الصور»، ومنه تخرج الصور المعقولة التي يكون الإنسان قادرًا على إدراكها.

في إحدى حكاياته يدرك طائر شقاءَه في محبسه، ويتخيل مملكة وهو فيها متحرر: «فاطلعت ذات يوم من خلال الشرك، فلحظت رفقةً من الطير قد أخرجت رؤوسها، وأصبحنا عن الشرك، وبرزت على أقفاصها تطير، وفي أرجلها بقايا الحبائل لا هي تؤودها فتمنعها النجاة، ولا تبينها فتصفو لها الحياة، فذكرتني ما كنت نسيته. رفضت على ما كنت ألفته فكنت أنحل تأسنا وتنسل روحي تلهفًا» [...] أراك مس عقلك مس أو ألم بك لم، والله طرت بل طار عقلك، وما اقتضيت بل اقتضى لبك أني يطير البشر أو تنطق الطير![1]».

في هذه الحكاية نلاحظ أن الطائر لم يعد في محيطه المناسب، ويستلهم ابن سينا هنا فيلسوف ما قبل سقراطي وهو أمبادوقليس الذي يرى أن العالم قد صُنع من الصداقة والخصام: الصداقة هي العالم الذي تجد فيه الأشياء مكانها، والخصام هو حدوث الفوضى.

والصورة التي تعبر عن هذا الزواج المكون من الصداقة والخصام لها معنى عضوي عند أمبادوقليس: الصداقة هي الرقاب وقد اقترنت بدقة مع الجسم لحظة تركيبها. النقل النحوي الذي استخدمه أرسطو في رسالته عن النفس، لهذا العنصر العضوي يعطي الآتي:

الموضوع (الجسد) متوافق مع المسند أو المحمول (باقي الجسد). يتناول السهروردي هذا الزوج من الصداقة والخصام في صورة النور والظلام.

---

(١) ابن سينا، رسالة الطير.

شهاب الدين السهروردي، المعاصر لابن رشد، فيلسوف فارسي معروف باسم شيخ الإشراق (١١٥٥- ١١٩١)، يحكي هو أيضًا الحكاية المجازية للطائر. هو صاحب فلسفة تبتعد عن النزعة الأرسطية العربية ليعيد الصلة مع الحكمة الفارسية، الأفلاطونية وزرادشت. وها هو يذكر هذه التأثيرات:

«وكانت في الفرس أمة يهدون بالحق، وبه كانوا يعدلون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون، ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمى «حكمة الإشراق» وما سقنا إلى مثله»[١].

درس السهروردي في أصفهان حيث كان يزدهر التراث السينوي. ومات في قلعة حلب وعمره ستٌّ وثلاثين سنة، بعد اتهامه من قبل صلاح الدين بالخروج عن الدين، صلاح الدين الذي يعرفه الصليبيون. ولقد أُخذ عليه أنه يعتقد باستمرار النبوة الباطنة، والتي لا يظهر معناها إلا للحكماء الذي يتعاقبون وفقًا لسلسلة العرفان. ولا ننسى أن السهروردي يشير إلى هيرمس ثلاثي العظمة باعتباره السلف الأقدم للحكمة القادمة من المشرق، ومعه فيثاغورث وأمبادوقليس. تتمثل حكمتهم بشكل أساسي في خطاب رمزي لا يعتمد على الدحض، ولكنه يعلن عن نفسه لمن يقطع الطريق الروحي للتأويل. السهروردي مؤسس المدرسة المشرقية لا يقطع الصلة بفلسفة من سبقوه من الأرسطيين، إنه يرى فقط

(١) السهروردي، كلمات التصوف، ص ١٥٥.

أنها غير كافية، حتى وإن بقيت ضروريةً؛ لأن الطريق الروحي يتطلب تكوينً صلبًا في المنطق (مرحلة البرهان) والميتافيزيقا.

ولكن في نظره يفتقر هذا التراث الأرسطي إلى الصلة بالإلهام واللجوء إلى الرمز أو إلى الحكاية الرمزية التي تدخل الفيلسوف إلى الطريق الروحي: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]؛ لأن الصوفي إذا كان محرومًا من القدرة الفلسفية فهو ناقص، كذلك الفيلسوف إذا لم يكن مصحوبًا بالرؤية الشخصية للعلامات والملكوت يكون هو أيضًا ناقصًا وبلا أهمية؛ فهو رجل لم يستمع إلى العالم الروحي[١].

هذا الالتزام يفترض انتباهًا إلى الذات، وتدشينًا تدريجيًا على المعرفة انطلاقًا من اختبارات يواجهها الوعي. ففي داخل الذات ينبغي أن يأتي الضوء. في هذا التراث الموجود أصلًا لدى ابن سينا والغزالي، الحكيم مدعو لتهذيب مرآة روحه بحسب تعبير النبي: إن هذه القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد.

قراءة القرآن مهمتها إجلاء هذا الصدأ؛ حتى يمكن للنفس أن تزدهر وتقترب من الانبهارات الفورية للنبوة أو للقداسة.

في كتابه المهم حكمة الإشراق يتحدث السهروردي بهذه الكلمات: «وسيعلم الباحث فيه ما قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسّر الله على لساني منه. وقد ألقاه النافث القدسي في يوم عجيب دفعةً؛ وإن كانت

---

(١) *Mutarahat*, § 111 cite par Henry Corbin, in *Islam Iranian*..., op, cit., p . 21

كتابته ما اتفقت إلا في شهور لموانع الأسفار»[١].

هذه الإشارة للزمن القصير- والذي أشرنا إليه فيما يتعلق بالكندي من جانب الإلهام والزمن الطويل من جانب التحليل مهم: إنه يعطي معيارًا للاختلاف الذي يفصل بين كلام مستلهم ومبهر وكلام مبرهن يستخدم وساطة الخطاب والزمن الطويل في استخدام الأفكار.

النور، كلمة أخرى تطلق على الحياة أو «الوجود»[٢] تنتشر بحسب تراتيبه في الفيض حيث يحتل الملائكة وكبار الملائكة موقعًا محددًا بحسب مرتبتهم، من بين هؤلاء الملائكة هناك ملاك الإنسانية الذي يسميه الفلاسفة «العقل الفعال» أي عقل يفكر دائمًا ولا يغفو أبدًا ولا يشرد عن ذاته وهو دائمًا بالفعل، في نشاط التفكير ويفكر في ذاته.

والنور يتصل بالعقل والملائكة، والمادة والجسد تتصل بالظلام. يميز السهروردي بين العقل الخالص الذي لا ينشغل إلا بذاته، والعقل الذي يحرك الجسد، ويطلق عليه النفس -هذه النفس يمكن أن تكون إنسانيةً أو سماويةً- كما يميز بين العالم المحسوس، المادي، المظلم، المسمى البرزخ وعالم الصور المثالية التي ليست أفكارًا خالصةً ولا محسوسات خالصةً. إنه عالم وسيط مهمته أن يعطي جوهرًا كاملًا لعالم البصيرة، للغة التصويرية للأنبياء وللخبرات الصوفية.

---

(١) سهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كربين، تهران، ١٣٧٣هـ، فقرة ٢٨٠، ص ٢٥٩.

(٢) انظر

Cheristian Jambet, *Qu'est ce que la philosophie islamique ?* Gallimard, 2011, p. 37.

مفهوم السهروردي يستلهم الآية (٣٥) من سورة (النور):

﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ ﴾.

هذه الآية وحدها تحتوي صورًا تتطلب علمًا مكينًا للتأويل وخبرةً ملموسةً لنفس تشبه جذوةً مشتعلةً. نفس تصل إلى أقصى طاقتها في النظر، وليس في الأشياء التي تراها. هذه النفس حين تتأمل النور يصفها السهروردي مستعينًا بمعرفته بأفلوطين: النفس الإنسانية في الحقيقة هي الوجود المعقول الذي تختزل إليه، ولأن هذا الوجود لا حدود له، فالأنا المختزل للمعقول لا حدود له، هو إذَنْ نور: «لدينا انطباع أن النور يقبض على شعرها ويشدها بقوة ويفرض عليها عذابًا لذيذًا»[١]. يتحدث أفلوطين عن الشعر الذي تشده أثينا[٢] كي يشير إلى الحكمة التي توجه النظر إلى النور وليس إلى الظلمة.

كيف نصل إلى رفع كل الحجب التي تبقى على النفس في العالم المظلم؟ «وقال شارع العرب والعجم (النبي محمد) إن لله سبعًا وسبعين حجابًا من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه

---

(١) Suhrawardi, *Le livre de la sagesse orientale*, tra. Fr. H. Corbin, et Ch. Jambet, Verdier, 1987, p. 228-229.

(٢) Plotin, *Enneades*. VI, 5, 7.

ما أدرك بصره»[1]. إذا كان الله يتطابق مع الواحد، فهو فيما وراء كل الكائنات المعقولة. باللغة الأفلوطينية يبقى هو الواحد الذي لا نصل له أبدًا. نور العقل هو أعلى درجة يمكن أن نصل إليها بالتأمل الصاعد. فيما وراء العقل يوجد الواحد الذي لا يسبر غوره ولا يدركه خطاب».

طرق متعددة للحقيقة:

هذه العوالم المتعددة المكونة من عوالم متداخلة تنفث في الدين الإسلامي روحانيةً تسمح بعدم تقليص التوحيد إلى المعنى الحرفي أو النزعة الفقهية. فكرة الشريعة التي لن تكون فقط قانونًا ولكن أيضًا بحسب المعنى الأصلي للكلمة هي شارع أو طريق، تجد في هذه العوالم تعبيرها. الحكماء والأنبياء يشيرون إلى الطريق ومن المهم أن تتوفر رسائل كثيرة كي نفهمهم وكي نحاكيهم. يوجد إذَنْ معنى سري لا يفصح عن نفسه إلا لمن يأخذ الطريق مرافقًا لهؤلاء الرجال غير العاديين.

الحكيم الإلهي هو الحكيم الذي يحوز العلم الإلهي، ولأنه وسيط مع الله، يسمح للعالم بألا يتفكك، وبأن يبقى، وللرقاب أن تظل على صدورها بحسب استعارة أمبادوقليس. وهذا الشيخ الذي يُسمَّى قطب في التراث الشيعي، هو الإمام أي الذي يرشد بالمعنى الحرفي. والتأويل بالمعنى الشيعي هو طريقة للعودة بالرموز إلى صاحبها الأول، الإمام، الذي يمتلك مفتاحها.

(١) سهروردي، حكمة الإشراق، فقرة ١٧١ ، ص ١٦٣.

وهنري كوربان الذي ندين له بإلقاء الضوء على كل هذا التراث الميتافيزيقي للنور يقول: «التأويل الشيعي لا ينكر أن الوحي النبوي قد انتهى مع النبي محمد، خاتم الأنبياء. في المقابل، يفترض أن التأويل النبوي لم ينتهِ، ولا يتوقف عن أن يعمل على تفتح الدلالات السرية، حتى عودة الإمام المنتظر، وهو من سيكون خاتم الإمامة وعلامةً على بعث المبعوث»[١]. الهرمينيوطيقا إذَنْ هي تسجيل في الزمن على إمكانية زمن آخر: هي الزمن الذي يأتي ليقطع الجمود ويحمل التجديد الروحي وأيضًا التجديد السياسي. وكما نرى، الفلسفة بعيدة عن أن تنتهي بعد موت ابن رشد. لدى رينان رؤية مشوهة للتراث الفلسفي العربي الإسلامي. الحكاية التي يحكيها ابن عربي عن لقائه بابن رشد والتي تحدثنا عنها توحي بالأشكال التي تأخذها التجربة الصوفية والتجربة الفلسفية: ما هو نصيب الإشراق ونصيب التفكير التأملي؟ في الحالة الأولى الصور فقط تفرض نفسها: الخيول تشدها أثينا، الرقاب مربوطة بباقي الجسد، النفس بوصفها «أنا» تلحق بالمعقولات بوصفها «ملكيتي». في هذه الحالة الهدف هو الارتباط بالروح الأسمى، في الحالة الثانية، الارتباط بالعقل، الروح الأسمى (العقل منظورًا إليه كنار) ليست إلا خطوةً أولى للشروع في التفكير.

هل الهدف هو الوصول إلى الاتحاد مع العقل، أم الاتحاد من أجل الاستمرار في المعرفة؟

---

(١) Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1958, p. 48

لقد بينا أهمية هذه المسألة عند ابن باجة، الذي ينقد حصرية المسيرة الصوفية، التيار الإشراقي. تيار الحكمة الشرقية الذي يقدمه السهروردي وابن عربي (١٢٤١- ١١٦٥) يراهن على أن الخيال لا يُختزل إلى هذه الملكة التي ترتبط بالإحساس كما تصور أرسطو. على العكس، الخيال نشيط، بشكل مباشر انطلاقًا من العقل، وليس مجرد حركة قاعدتها هي الإحساس.

يمكن أن نقدم مثالًا بواسطة الشخصية بالغة الرمزية في سورة الكهف، وهي الخضر، حيث يقوم بدور مرشد الأنبياء، من بينهم موسى والذي يمتلك معرفةً يصعب تأويلها. هو أيضًا المعلم الروحي لابن عربي الذي بواسطته ينكشف المعنى السري بشرط أن نبدي صبرًا كبيرًا. الموقف المتكرر لهذه الشخصية في السورة، ما يقوله لموسى الذي يريد أن يتبعه هو الآتي: ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴾ [الكهف: ٦٧- ٦٨].

وطبقًا لابن عربي توجد تراتبية لأشخاص غير مرئيين يحوزون المعنى السري الضروري لإحياء الدين، وينبغي التعلم منهم مع تنمية فن الاستبصار الذي نكتسبه بالتأمل الطويل. الخضر هو ضرب من الملاك الحارس الذي يبرز كل شخص أمام نفسه. وهكذا عندما يظهر المرء لنفسه، يعرف ربه حسب التعليم النبوي: «من يعرف نفسه يعرف ربه». أن تعرف ربك لتعرف نفسك وأن تعرف نفسك لتعرف ربك: الحركة في الاتجاهين لأن كل معرفة منهما تقود إلى الأخرى. هي ليست معرفةً مجردةً، وإنما تحدث بالتعاطف، ولا سيما بالشفقة. هنا نقطة الارتباط

بالموضوعات الصوفية: «فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم»[1].

ابن عربي الملقب بالشيخ الأكبر، لُقِّب أيضًا بابن أفلاطون، قد أخذ من أفلاطون واقعية الجواهر: وهي الفكرة التي ترى أن الجواهر لها وجود واقعي تام. وهذا الدين يتجلى على الصورة الأمثل في المذهب المسمى الأسماء الإلهية. بالنسبة لابن عربي الأسماء الإلهية هي الجوهر الإلهي الذي يتجلى أمامنا بهذا الاسم أو ذاك. ولاسم الرحمن وضع خاص لأنه الاسم الذي به يجعل الله من نفسه حبًّا لمخلوقاته بواسطة الاسم الإلهي وتحديدًا باسم «الرب»، وهو اسم خاص يكون لكل كائن علاقته بالله. ولهذا نجد في أغلب الأحيان على شاهد القبر هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾» [الفجر: ٢٧- ٢٨]. هذه الآية تشير إلى كيفية أن كل نفس تحوز الرب الذي ترجع إليه. ويحدد هنري كوربان: أعطى الأمر بالرجوع ليس إلى الله بوجه عام، فالله هو الكل، وإنما إلى ربها الخاص ذلك الذي تجيبه قائلةً: لبيك»[2]. منذ هذه الحياة تعرف النفس الاطمئنان الذي أصبح ممكنًا بحضور الله فيها طبقًا للآية (٢٨) من سورة (الرعد): ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾.

الحكماء المستغرقون في العلم الإلهي، قد غذوا الفلسفة وحسب التعبير الذي استخدمناه هم أعضاء في «تراث الإنسانية». الملا صدر

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكاتب العربي، بيروت، ص ١٧٨.

(٢) Corbin, *imagination*... op. cit., p. 150

الشيرازي تلميذ السهروردي هو واحد منهم. وهو مثل معلمه يوفق بين التكوين الفلسفي القائم على البرهنة، والطريق الروحي المعتمد على الرؤية. فإذا ما تأمل الإنسان من دون أدوات العقل، فلا حماية له ورؤيته يمكن أن تشبه الهذيان، وإذا اقتصرت على العقل المنطقي للأرسطيين، فإن معرفتهم، المنقطعة عن الخبرة الروحية ستكون مجردة. وفي كتاب الحدوث يكتب الملا الآتي: «تعلم أن الاعتقاد مختلف عن اليقين؛ لأن الأول يرجع إلى إذعان بلا تدبر أو للخلاف وهما محور الظن والتقدير، في حين أن الثاني هو رؤية داخلية لا تأتي إلا بالبرهان الذي ينير العقول، أو بالانكشاف التام»[١].

هذا الانكشاف هو الواقعية التامة للوجود. فالوجود لا يُختزل إلى مفهوم، أو إلى تجريد. فطريق كل شيء إلى الوجود يتم بواسطة «استلهام الغيب، دعم من الملكوت، مدد من أعلى، وتأكيد سماوي»[٢]. الشيرازي قارئ لابن سينا، وهو أول من عرف كيف يميز بين الجوهر والوجود. وفي ذات الله وحده الجوهر (الذي هو شيء) والوجود حيث إنه كائن، يتفقان. أما في باقي المخلوقات الأخرى فإن التمييز يتم بين الجوهر الذي يُعطي الخصائص العامة للشيء والوجود، وهو الوجود الذي يأتي لكي يُضاف على الجوهر في بعض الحالات. والحالات التي يخرج فيها المفهوم عن مجال الأفكار لكي ينتقل إلى مجال الموجودات الواقعية.

---

(١) Mulla Sadra ai-Shirazi, *Huduth, Cécile Bonmariage, Le reel et les realites, Mulla sadra al-Shirazi et la structure de la realite*, Verin, etudes musulmanes, XLI, 2007, p. 21, note 7.

(٢) Al-Shirazi, *Asfar*, Ibid., p. 29.

سوف يقطع الشيرازي مع هذه الرؤية السينوية، والتي كانت قاعدةً لإضفاء السمة المنطقية على الوجود في التراث الغربي، وهي رؤية تجعل من الوجود شيئًا عرضيًّا، شيئًا مضافًا إلى الجوهر. ويسعى الشيرازي إلى الدفاع عن الخاصية الأساسية والأولية للوجود، بتوفيق الوجود مع الواقع الذي تركه ابن سينا والسهروردي كامنًا في الماهية: «أنا أيضًا كنت فيما قبل مدافع متحمس عن أصالة الماهيات، معتقدًا أن الوجود لم يكن إلا اعتبارات الوجود العقلية، وذلك حتى أرشدني الله، وجعلني أرى الدليل»[1].

هكذا ينتقل الشيرازي من ميتافيزيقا الماهيات إلى ميتافيزيقا الوجود. الذهن فقط هو الذي يميز بين الماهية والوجود، ولكن في الواقع الماهية لم تكن يومًا محرومةً من الوجود. وإذا كان الحال كذلك، سيكون هناك ازدواج في الواقع: فالماهية التي لها نوع من الوجود كماهية يُضاف إليها الوجود. وباسم أحادية ما هو واقع يبين الشيرازي أن التمييز بين الوجود والماهية ليس إلا تمييزًا في العقل، تمييز صنع بطريقة عقلية، لكنه لا يتفق تمامًا مع ما هو كائن.

وجود، ماهية، هذه أفكار ميتافيزيقية. النص المقدس يقدم في شكل مجازي أطروحات فيزيقية وميتافيزيقية، ويمكن إعادة صياغتها في صورة برهانية: هذه الأطروحة يدافع عنها ابن رشد في بداية كتابه فصل المقال. الله يتوجه بكلامه إلى الأنبياء وإلى العلماء: «وقد يكون

(١) *Masha'ir*, Ibid., § 85. P. 37.

كلام الله ما يلقيه لي العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين. وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله»[1]. فليس هناك الفكر الحر من جانب والقرآن من جانب آخر، كما كان يزعم رينان. ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: ١١١]. هذه الحكمة هي إذَنْ مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنص المقدس. وحينما تتحدد بوصفها فلسفة، فإنها تجعل من الفلسفة وريثة النبوة.

ارتفعت أصوات مبكرًا لإدانة هذا التوفيق بين الفلسفة والشريعة. فالغزالي (نهاية القرن التاسع) وابن تيمية (القرن الرابع عشر) اهتما بالتقليل من شأن هذا التوفيق: إذا كانت أعمال أرسطو حقيقةً يلزم تعليمها بوصفها المنهج الحقيقي، فإن الشريعة قد هبطت إلى أن تكون رمزًا للحقيقة المطلقة، كما قالوا. نحن لسنا ببساطة في منهج التوفيق الذي رأيناه فيما سبق، توفيق بين فلسفة أرسطو والنص القرآني: فلسفة أرسطو لن تكون مجرد رمز للحقيقة الموحى بها، بل الأحرى العكس، إلى درجة تبني المنهجية الأرسطية ذاتها للوعي بما يجدر مساءلته أم لا. الغزالي وابن تيمية أدركا، ثم حاربا، رهان فلسفة وثنية تقدم نفسها على أنها نموذج إرشادي للمعرفة.

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٧٨.

يقوم منهجهما على نزعة أمبريقية جذرية: هم ينكرون التجريدات الميتافيزيقية. بل إن الغزالي كتب كتابًا عنوانه «تهافت الفلاسفة» وكلمة تهافت تعني في آن «ثرثرة» و«عبث» و«تجاوز». والغزالي بوصفه فيلسوفًا أمبريقيًّا يهاجم السببية الأرسطية، ويعتبر بلا أساس الفكرة التي ترى أن من الضروري أن النتيجة تتبع سببها. وانتظام الظواهر الطبيعية لا ينبغي أن يعبر عنها وفقًا للضرورة: فالأشياء يمكن دائمًا أن تكون على غير ما هي عليه. والاحتمالية الكبيرة لقدومها لا تعني أنها ضرورية. في المناقشة السابعة عشرة، يقوم بتحليل الأخطاء الميتافيزيقية للفلاسفة العرب الأرسطيين الذي يعتقدون أن النتيجة تتبع بالضرورة سببها؛ لأن هذا السبب ينتج حصريًّا نتيجته. بيد أنه بالنسبة للغزالي، إذ كان الخبز يطعمني وإذا كان الدواء يشفيني، لا يمكن أن أعزو سببًا ضروريًّا أو فعلًا كيفيًا للخبز أو الدواء. السبب مزدوج: ١) هذا العمل لا يمكن ملاحظته؛ ٢) الخبز والدواء شيئان جامدان، فكيف يمكن أن أعزو لهما دورًا فاعلًا؟ « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًّا [...] ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر»[١].

ويقدم الغزالي عدة أمثلة: فعل الأكل وفعل الشبع، فعل الحرق وفعل الاتصال بالنار، الشفاء وتعاطي الدواء. هذه الظواهر تنشأ بالاتصال بـ، وليس بالضرورة. ويستمر في برهانه عن النار والقطن. كل ما نلاحظه هو أن القطن يشتعل «عند اتصاله بـ» النار، ولا يمكن لنا القول بأن طبيعة

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ١٠٢.

النار لا يمكن لها إلا أن تحرق القطن؛ لأنه لا فاعل للنار، ولا واحد من صفاتها المفترض أنها سببية قد خضعت لملاحظتنا.

الخطأ الميتافيزيقي هو الاعتقاد أن النار بالضرورة تحرق القطن عندما يتصل القطن بها. الضرورية تنتج الحصرية، ولا تدع أي فاعل آخر يعمل، والحال أن الإنسان ليس لديه القدرة على معرفة السببية كسلطة تعمل خارجه. الطبيعة ليست في الأشياء.

بالنسبة لقارئ لهيوم، حجج الغزالي تنتمي لهذه النماذج ولهذه الملامح الفلسفية التي نجدها هنا وهناك، والتي تنتجها ثقافات مختلفة، ولكنها «تنتمي لعائلة واحدة». بعد السببية يهاجم الغزالي أطروحات ابن سينا حول النبوة: كيف يمكن أن نطلق تأملاتنا حول الخيال النبوي في حين أن المعرفة الإنسانية لا تستطيع أن تذهب إلى ما وراء ما هو قابل للملاحظة؟ بالطبع، يمكن للمتصوف أن «يتذوق» معرفةً بطريقة خاصة، ولكن هذا الذوق ليس له طعم التجريدات الميتافيزيقية. والميتافيزيقا من بين مختلف التخصصات الأرسطية، هي التي تطرح مشكلةً للغزالي. فهو يقدر الأداة المنطقية، ولكنه يرى أن الميتافيزيقا تضعف الشعور الديني؛ ويرى أن الفلاسفة الأرسطيين يمكنهم أن يضللوا الشباب عندما يخدشون بتجريداتهم إيمانهم الديني.

أما الفقيه الحنبلي ابن تيمية فهو يذهب أبعد من ذلك: المنطق نفسه هو أصل المشكلة. منطق أرسطو كما تبناه الفلاسفة العرب يضلل، طبقًا لرأيه، العقول: « وأيضًا لا تجد أحدًا من أهل الأرض حقق علمًا من

العلوم، وصار إمامًا فيه مستعينًا بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والحسّاب والكتّاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعتهم بغير صناعة المنطق. وقد صنف في الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك. وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يُعرّب هذا المنطق اليوناني»[1].

يعتقد ابن تيمية أن المنطق يطيل الأقوال؛ وهو ممل. وهو لفظي محض، بلا تأثير على الإبداع العلمي الحقيقي. هو عنصر تفرقة جاء بعد تكوين العلوم الكبرى مثل الفقه وعلم الكلام والنحو، ولم يولِّدْ إلا خلافات عقيمةً. وما يأخذه ابن تيمية على المنطق، بصورة خاصة، هو تعزيزه لما هو كلي: عندما يقول أرسطو إن قياسًا ينبغي له أن يتضمن على الأقل مقدمةً كليةً كي يكون منتجًا، يحتج ابن تيمية قائلًا إن الإنسان لا يتصل بالواقع إلا باتصاله بأشياء جزئية. وكل ما هو كلي ليس إلا استنتاجًا انطلاقًا من الجزئية، ولهذا فهو محل شك. الهدف من وراء هذا النقد هو الإقرار بأن النبوة ليست مفهومًا يستحق في ذاته تصورًا منطقيًّا وبوجه أعم فلسفيًّا: ما يهم، ما نقوله عن موسى وعن يسوع وعن محمد وليس على النبي بوجه عام. ينبغي الوقوف عند الأسماء الخاصة وليس على الحد الكلي «نبي».

وقد رد الفلاسفة على الحجج التشكيكية والأمبريقية للغزالي

(١) ابن تيمية، نقد المنطق، ص ١٦٩.

وابن تيمية. حتى وإن كان ابن رشد سابقًا على ابن تيمية، فإن كثيرًا من الانتقادات التي وجهها ابن تيمية للمنطق ولهيمنته قد دحضها ابن رشد. كتابه «تهافت التهافت» هو رد صريح على حجج الغزالي. يتعلق الأمر بالنسبة للفيلسوف الأندلسي بالدفاع عن النموذج الإرشادي للمعرفة في شكلها البرهاني، مع الأخذ في الحسبان بعض الانتقادات. المنطق يتضمن عدة فروع. فلنهتم أولًا، بما أن الأمر يتعلق بالرد على احتجاجات، بالفرع الذي يهتم بالمشكلات الجدلية. في تعليقه على الطوبيقا لأرسطو ينبهنا ابن رشد: لا نبحث عن البرهنة على أشياء بعيدة عنا، مثل وجود المعجزات أم عدمها. في نظر ابن رشد، يحسن أن نحترم هذا المنع كي نتجنب أن نبني مجرد خيال حول الأصول قد يعتبرها البعض عقائد: «أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول؛ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر الشرائع العامة»[1].

هكذا ينتقد ابن رشد بشدة محاولة ابن سينا في البحث عن فهم الخيال النبوي. انتقال هذه المسألة من المجال النظري إلى المجال العملي يبين، بالنسبة لابن رشد، أن النبي هو قبل كل شيء رجل عملي. الخيال الذي يبديه ليس تأمليًّا مثل الخيال الذي يخرج من العقل: إنه مكافئ لحلم حقيقي. ولكن لا يمكن أن نقول أكثر من ذلك. في المقابل

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٧٧٢.

الخيال المتوافق مع المعرفة هو الخيال الذي يحدثنا عنه أرسطو في كتابه الثالث «عن النفس». هذا الخيال يعتمد على الحس ويرفع إلى العقل صورًا خياليةً انطلاقًا منها تتشكل المفاهيم عن الأشياء. وهذه المفاهيم ما إن تظهر صلاحيتها، حتَّى تكوّن عالم الدلالات، عالم المعقولات. ويقول كيف يمكن أن نضفي شرعيةً على خيال يتلقى مضمونه خارج الحواس؟ وبدلًا من أن يمنح تمامًا لخيال يلهبه الإله دون عون من الحس، خيال يفسر إذَنْ حدوث المعجزات، يشدد ابن رشد على صور المعقولية المتاحة للإنسان: القرآن كتب بلغة يمكن أن يقرأها كل إنسان. ينبغي إذن التركيز على المعنى الذي يحمله النص المقدس بدلًا من التكهن بتشكيله المادي كنص ولا بالسند النبوي الذي يفترضه هذا النص: «أما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة، فلا أعلم أحدًا قال به من القدماء إلا ابن سينا. والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا، إنما هو عن الله تبارك وتعالى، بتوسط وجود روحاني ليس بجسم، هو واهب العقل عندهم، وهو الذي تُسمِّيه الحذاق منهم العقل الفعال، ويُسمَّى في الشريعة ملكًا»[١].

يضع ابن رشد إذَنْ خارج المجال الفلسفي مسألة النبوة التي تناولها، عن خطأ، ابن سينا الذي خاطر بالتحدث عنها بصياغة فرضية خيال، ليس معتمدًا على الحس، خيال قادر على أن يتلقى من العقل مادته مباشرةً. فتح ابن سينا الطريق لفكر حول النبوة، ليس حول نبوة خاصة مثل نبوة النبي محمد، ولكن عن النبوة بوصفها موقف معرفي

(١) المرجع السابق، ص ٧٧٦.

يميز بعض البشر. لكي يكوّن للإنسان غير الملهم فكرةً عن النبوة، فيكفيه، فيما يرى ابن سينا، أن يضاهي ما يحدث له في حالة النوم بما يحدث للنبي في حالة اليقظة: «حينما يتلقى النائم أشياء خفيةً كما هي أو برموز لها»، أنه مثل من تحرر خياله من الحس وتوجه بقوة إلى العقل، يتلقى الأشياء على حقيقتها. يمكن هكذا أن يتصور شبحًا، ويستمع إلى خطاب من هذا الشبح مركب من كلام مسموع يمكن أن نحفظه ونقوله. وكما أنه يمكن أن يدرك الحق، العقل يمكنه أيضًا، حسب ابن سينا، أن يكون على علاقة بالحقيقة التي تتحقق على الفور: «فيمكن إذَنْ أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسًا، أعني قبولًا لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال، إما دفعةً، وإما قريبًا من دفعة»[1].

الزمن هنا يختلف عن زمن التأملات الإنسانية. ففي حين أن الفيلسوف يحتاج لواسطة المنطق ومراحل البرهان، النبي يصل «مباشرةً» إلى الحقيقة. هذا هو الفارق بين الإلهام والبرهان. ولكن لا يستبعد أحدهما الآخر، ولهذا فإن ابن رشد يشيد معابرًا من القراءة الفلسفية إلى القراءة الدينية، متفاديًا الإلحاح على مسألة محل جدل كبير في جانبها النظري، وهي مسألة الخيال النبوي. يبرز ابن رشد عدم وجود حصرية في الوصول إلى الحقيقة.. وهكذا في كتابه (فصل المقال) يذكر أن العلوم الدينية والفقه قد تشكلت قبل دخول منطق أرسطو. بالتأكيد،

(١) ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧، ص ١٢٣.

ولكن هذه العلوم قد استخدمت الاستدلالات، الرابطة المنطقية بين «إذا ... إذَنْ» والتي هي الأدوات المنطقية التي وصفها ابن تيمية. قبل كل شيء المعرفة تقدر بصلاحية نتائجها، وليس بأشكال حدوثها. والحال هذه، فإن حرمان النفس من معرفة القياس البرهاني وتدريسه هي الحرمان من البصيرة الموجودة في الإنسان، والتي يوصينا النص المقدس بإعمالها.



التزام بقضية الحق

تاريخ الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة

الثقة المعزوة إلى العقل في النصيب الذي يحوزه من العقل المانح للنور تسمح بفحص الأشياء في حقيقتها دونما تساؤل عما إذا كانت هذه الحقيقة قد تم العثور عليها بواسطة هذه الجماعة أو تلك. باحترام هذا المبدأ الكوني -أي المتجاوز- للحقيقة يمكن لنا التعرف على الانسجام بين الممارسات المختلفة للفكر سواء كانت دينية أو فلسفيةً، سواء أتت من اليونان أو من العرب.

يسمو الحق في نظر الكندي إلى مرتبة ما يبقى بذاته، مرتبة الجوهر.. الفلسفة تنطلق في بداية رسالته «عن الفلسفة الأولى» - أي الميتافيزيقا- في دفاع كبير لصالح البحث عن الحقيقة. يتعلق الأمر إذَنْ بالبحث. والكندي بتفضيله البحث عن الحقيقة يتفادى الجمود العقائدي: هو ليس لديه حقيقة يدافع عنها، لكنه ينوي الدفاع عن الاستعداد للبحث عنها. يوجد كما يقول لنا مسيرة في تاريخ الحقيقة تُضفي نبلًا على من يسعى للوصول إليها. الفكرة القوية التي يطرحها هنا هي أنه من جانب لا يمكننا أن نفصل بين البحث عن الحقيقة وتاريخ

الحقيقة، ومن جانب آخر لا يوجد شعب، وبالأحرى لا يوجد إنسان يمكنه أن يكتسب الحقيقة وحده، ومن هنا ضرورة الاعتراف بالسمة الجزئية في اكتساب الحقيقة: «لم ينل الحق، بما يستأهل الحق، أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد إما لم ينل شيئًا، وإما نال شيئًا يسيرًا»[١].

الحق إذَنْ أفق ضابط، وعنصر محرك للاستعدادات البشرية. اكتساب الحق أيًا كان مصدره يصبح مهمةً كبرى. ولكن هذه المهمة أصبحت صعبةً بسبب صور السلطة والقوة التي تستحوذ على الحق بصورة حصرية. هناك بشر «تتوجوا بتيجان الحق»، في حين أنهم «أهل غربة عن الحق». يتحدث فيتجنشتين عن «ملابس التشريفة بلا سلطة»[٢]. بشأن هذا النمط من الإفراط الفكري. مثل هؤلاء الأشخاص «كراسيهم مزورة». يستهدف الكندي هنا علماء الكلام الذين يرفضون أن تتناول الميتافيزيقا للخطاب الديني.

الحديث عن الواحد القيوم يجري على لسان الفلاسفة، وكذلك «الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده»[٣].

وينظر إلى الفلسفة على أنها «علم بالأشياء بحقائقها». الواحد،

(١) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية، مطبعة حسان، القاهرة، ص ٣٢.

(٢) Wittegnestein, *Recherches philosophiques*, trad. Fr., Francoise Dastur et autres, Gallimard, 2004

(٣) رسائل الكندي، ص ٣٥.

الوجود، هذه المفاهيم الميتافيزيقية، المجردة لها مواضع تطبيقها في النص المقدس، إذا ما سعينا إلى عرض هذا النص بصورة برهانية وشرح مفاهيمه بواسطة الأداة الميتافيزيقية. يسعى الكندي جاهدًا إلى إدخال الأنطولوجيا في الخطاب الديني، وذلك عن طريق إطلاق مصطلح «الوجود» être على «الله».

تشير الاستمرارية بين الأنبياء والفلاسفة إلى استراتيجية في الدفاع عن التأمل الفلسفي وتبريره. ينبغي إثبات أنه لا يوجد ليس فقط توظيف مزدوج بين الدين والفلسفة، وأن هذه الفلسفة بالتالي ليست ترفًا، ولكن أيضًا يجب الرد على من يرون أنها تناقض الدين. هنا يتم حشد كل موارد العقل: ينبغي تبرير أنه يمكن أن ندرس ونشرح أرسطو الذي يرى أن العالم أزلي دون أن نُتهم بالكفر، وكذلك إله الفلاسفة يبدو للوهلة الأولى هو نفسه إله القرآن.

ويقع على عاتق الكندي والفلاسفة الذين أتوا بعده أن يتبنوا استراتيجيةً حاذقةً من أجل قبول الفلسفة كحكمة، حكمة تقدم براهينها ولا تكون مجرد تكرار لأقوال القدماء، ولهذا يلح الكندي كثيرًا على المنهج الذي تتحدد خصوصيته بحسب موضوع الدراسة.

فهو يرفض مثلًا أن نتناول العلم الإلهي أو العلم الرياضي انطلاقًا من بلاغة الإقناع: هناك فارق كبير بين الاعتقاد الأخلاقي أو الحميم والاعتقاد الذي يقوم على براهين. الميتافيزيقا والرياضيات تقتضي البرهان: «وكذلك لكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر.

ولذلك ضل أيضًا كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية؛ لأن منهم من جرى على طلب عادة الإقناع، وبعضهم جرى على عادة الأمثال، وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار، وبعض جرى على عادة الحس [...] فينبغي أن يقصد لكل مطلوب وما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعًا، ولا في العلم الإلهي حسًّا ولا تمثيلًا، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهانًا، ولا في أوائل البرهان برهانًا»[1].

«صور»، «شهادات»، «مطابقة للحواس»: هذا هو مجال ما هو خطابي. وهذا المستوى لا يسمح بالوعي بالمفاهيم والأدلة والتعريفات والبراهين. «ملابس التشريفة بلا سلطة» هي هذه المعرفة الزائفة التي لها مظهر المعرفة ولكن ليس لها أي صلاحية. تتحول الخطابة إلى سفسطة حينما تختلط فورية الإقناع وهو ما يقنع للوهلة الأولى- مع فورية مبادئ التي تشكل أساس البرهان. في رسالته عن العقل يرصد الفارابي مباشرةً من يخلطون بين الفوريتين: «وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء، هذا مما يوجبه العقل، أو ينفيه العقل أو يقلبه العقل أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع»[2]. هم لا يقصدون بذلك سوى ما هو مقبول من الجميع في الوهلة الأولى، ويؤكد ابن رشد على أن صلاحية المعرفة

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨، ص ٧.

أهم من أصلها. فحينما نذبح خروفًا لا نسأل من أين أتت السكين، وإنما نسأل هل تذبح جيدًا.

فلنعد إلى الكندي الذي يشدد على تمييزات للمنهج ترتبط بها تمييزات تخص القدرة الإنسانية: «هناك الإدراك بالحواس وهو الأقرب إلينا والأبعد عن الطبيعة- الحس يدرك الأشياء بحسب اتفاقها مع كينونتنا. فهو محدد بإدراك الأشياء الفردية- والإدراك بالعقل «الأبعد عنا الأقرب إلى الطبيعة»: العقل يرى الأشياء في حقيقتها، نقول اليوم إن الكلب الجسيمي للعلم[1]، بعيدًا عن الإدراك الحسي، ليس هو الكلب المحسوس الذي أداعبه، ورغم ذلك معرفة الكلب الجسيمي هي التي تسمح بعلاج الكلب المحسوس إذا ما أصابه مرض. الإدراك العقلي هو الذي يجعلنا نصل إلى الكليات (الجنس، النوع، المبادئ الأولى). ويضرب الكندي مثلًا بمبدأ التناقض، الذي لا برهان عليه: «كهو لا هو غير صادقين في شيء بعينه»[2]. هو مبدأ أساسي في كل برهان دون أن يكون هو نفسه خاضعًا للبرهان، وإلا فلن نتفادى التسلسل إلى ما لا نهاية. هناك إذَنْ لا مبرهنات: هي المبادئ الأولى أساس العلم: «وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان - فلا يكون لشيء وجود ألبتة؛ لأن ما لا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علمًا ألبتة»[3].

---

(١) يأتي المثل من:

Francois Jacob, *La Souris, la Mouche et l'Homme*, Odile Jacobe, 1977.

(٢) الكندي، رسائل فلسفية، ص ٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٤.

في بداية فصل المقال، بعد رسالة الكندي بثلاثة قرون، يتم تناول هذه الحجج للأندلسيين. يتفادى ابن رشد العجلة: يتعلق الأمر بثلاثة أنواع من الوصول إلى الحقيقة وهي الخطابة والديالكتيك والبرهان، ثلاثة أشكال ترتبط بأنماط من توجيه الحس وأنماط من الوصول إلى الحقيقة. وهو هنا يتميز بأصالة شعر بها رينان دون أن يعبر عنها بوضوح. ليو شتراوس، في صيغة مدهشة أشار إلى أنه ينبغي نقل مسألة «الحقيقة المزدوجة» إلى مسألة الأنماط المختلفة للوصول إلى الحقيقة: «مذهب الحقيقة المزدوجة لا يظهر عند ابن رشد نفسه ولا عند سابقيه. وبدلًا من هذا نجد في الفلسفة الإسلامية استخدام متسع نسبيًا للتمييز بين تعليم ظاهر قائم على حجج خطابية، وتعليم باطن قائم على حجج علمية وبرهانية»[١].

في هذا التفكيك الذي تقوم به دراسات القرن العشرين عن ابن رشد، تحتل مراجعة مسألة «الحقيقة المزدوجة» موقعًا مهمًا. هذه النظرية التي كانت رائجةً في العصر اللاتيني تتمثل في القول بأن الفلاسفة العرب مثل ابن رشد قد دافعوا عن فكرة حقيقة فلسفية إلى جانب حقيقة الإيمان. بيد أن الأمر هناك ينطوي على معنى متناقض؛ لأن الحقيقة واحدة هي هي، تشهد على نفسها بصور مختلفة. الوصول إلى المعرفة يمكن أن يكون بينًا: بالطريق الخطابي، أو الطريق البرهاني، ولكن هذا لا يعني أن الحقيقة متعددة أو حتى مزدوجة. ينبغي أن نعيد قراءة ابن

(١) Leo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. Fr., Pierre Guglielmina, Gallimard, 1993.

رشد: «إذا كانت هذه الشريعة، حقًّا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»(١). في أساس الحقيقة يوجد مبدأ التجانس الذي يشير إلى أن كل الحقائق تتفق فيما بينها، كلها خاضعة لمبدأ عدم التناقض المتبادل.

من جهة أخرى تم استعادة مسألة الحقيقة المزدوجة في معاني مناقضة متعددة من المفيد بيانها. يشير بير هادو، بحق، إلى أنه يوجد «تراث وترجمة وتفسير»، «عدم فهم، انحرافات، وفقدان للمعنى، وإعادة تأويل، قد تذهب أحيانًا إلى المعنى النقيض»(٢). هذه هي حالة إدانة بطرك باريس إتيين تامبييه **Etienne Tempier** الذي كان يستهدف من بين أطروحات أخرى في عام ١٢٧٧، أطروحة «الحقيقة المزدوجة». وهي منسوبة إلى رشديين مثل سيجر دو باربانت **Siger de Barbant** في حين أن الحذر المعرفي لسيجر جعله لا يعترف إلا بحقيقة الإيمان. هذا الأطروحة التي يفترض أنها ترجع إلى ابن رشد لا أثر لها مطلقًا في أعماله. بل إن ابن رشد تبنَّى على العكس الأطروحة التجانسية للحقيقة والتي ترى أن حقيقةً لا يمكنها أن تعارض أخرى، بل تتفق دائمًا معها. وهو ما يقوله في أحد كتبه وهو (فصل المقال) الذي لم يترجم إلى اللاتينية. من جانب آخر، لم يكن ابن رشد مشغولًا بالعلاقة بين العقل والإيمان، الشريعة والعقل الذي ليس بالضرورة إنسانيًّا: الإنسان يشارك في العقل في حدود الطاقة الإنسانية، ولكن هذا العقل ليس إنسانيًّا في

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤.

(٢) Pierre Hadot, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 18 fevrier 1983.

كل جوانبه. هناك عقل يولد فكرًا بشكل مستمر، والتي لا يصل إليه الإنسان، الشارد الذهن أغلب الوقت، إلا في لحظات خاصة. ويتبنى ابن رشد أنه ليس فقط الشريعة تتفق مع الحقائق النابعة من العقل، بل تساندها حينما تطلب من الإنسان اتباعها، ليس فقط بأن تسمح له بفعل ذلك، بل بإجباره بالمعنى القانوني للكلمة، على متابعتها. بين البحث عن تبرير فقهي للفلسفة (ابن رشد) والتوفيق الحذر الذي حاوله تفسير أرسطو وحقائق الدين المسيحي (سيجر دو باربانت) ليس هناك تشابه، وإنما هناك مادة لبناء معنى مناقض، هو «الحقيقة المزدوجة».

توما الإكويني هو الذي حدد موضوع الجدل بين العقل والإيمان على المستوى المنطقي للتناقض. وهو ما تجنبه سيجر دو باربانت. بالنسبة لتوما الإكويني من المستحيل أن الأشياء الموجودة فينا إلهيًا بواسطة الإيمان يمكن أن تكون مناقضةً لتلك التي فينا بالطبيعة. إنه يثق في حذر سيجر دو باربانت: «يوجد ناس يعملون بالفلسفة ويقولون أشياء ليست حقيقيةً بحسب الإيمان؛ وحينما نقول لهم هذا يتعارض مع الإيمان، يجيبون بأن الفيلسوف هو الذي يقول ذلك، ولكنهم لا يؤكدون على ذلك، بل هم على العكس لا يفعلون سوى أنهم يكررون ما يقوله الفيلسوف»[١]. توما الإكويني واقعي لا يكتفي بنزعة الشك الاسمية[*] لدى من لا يتحدثون عن الحقائق التي تتجاوز العقل. هذه النزعة الشكية

---

(١) Thomas d'Aquin cité par Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, reed., 1986, p. 564

(*) النزعة الاسمية تيار في فلسفة العصور الوسطى، يرى أن الوجود للأشياء الجزئية وحدها أما الكليات فهي تجريد يقوم به العقل، وفي مواجهته توجد النزعة الواقعية التي ترى أن للكليات وجودًا واقعيًا (المترجم).

تمنع نفسها من الحديث عن «الحق» خارج مجال الكتاب المقدس، المعرفة بحسب العقل تهتم بالظواهر الاعتيادية للطبيعة وبالمألوف وبمنفعة المعرفة الإنسانية، وتترك كما هو الحال لدى الغزالي مصير الحق لله.

في المقابل، بالنسبة لمن هو واقعي، وبسلاح المنطق أي باستحالة تأكيد قضيتين متناقضتين في نفس الوقت وفي نفس العلاقة، يبين توما الإكويني إذا كانت القضايا الفلسفية هي بالضرورة حقيقيةً، وهي تعارض الإيمان (وخصوصًا القضايا الخاصة بقدم العالم التي تنكر خلق العالم من عدم) يلزم أن تكون قضايا الإيمان خاطئةً، وهو ما لا يجوز. والإدانة التي تمت عام ١٢٧٧ تجد هنا المادة المنطقية اللازمة للقمع.

لكن رغم أن توما الإكويني كان يريد أن يحارب الرشدية، فإنه وبمكر من تاريخ (الفلسفة) قد أحيا ابن رشد: الحق لا يتناقض أبدًا وهو دائمًا في توافق مع ذاته. ولا يليق أن نقول، وإلا سقطنا في العبث، إننا يمكننا أن نقبل فلسفيًّا ما يرفضه إيماننا. بالتأكيد وكما بين آلان دو ليبيرا تختلف عقلانية توما الإكويني عن عقلانية ابن رشد، ولن نستطيع أن نخلط بينهما على أساس من هذا التقارب في شأن مقام الحقيقة المتوافقة وعلى أساس من واقعيتهما. فيما عدا هذين المقامين لكل عقلانية منهما ملامح مختلفة.

بالنسبة لتوما يتعلق الأمر ببيان أن العقل «لا يمكن أن يصل بذاته إلى الموضوع الذي يمثل غايته النهائية: رؤية الله»، في حين بالنسبة لابن رشد «هو الوحي الذي لا يمكنه، من دون الفلسفة، أن يصل إلى

الهدف الذي يمثل غايته النهائية: تكوين أمة إنسانية عالمية قائمة على الوحي القرآني»[1]. يحدد الموقع المركزي للمعرفة البرهانية في الوصول إلى الآيات القرآنية ذات المعاني المتعددة للمعرفة الإنسانية تحديًا كبيرًا، هو رفع تأويل النص المقدس إلى مستوى المعرفة الأكثر برهنةً، أي المعرفة التي تقر صلاحيتها جماعة العلماء.

الدين بين التاريخ والمفهوم:

مسألة التناقض هذه أثارت الفلسفة كثيرًا. وهي تتخذ أشكالًا متعددةً. ليس أن الفلسفة لا تعارض الدين؛ وليس أن الفلاسفة يتناقضون فيما بينهم؛ نعم، يجب أن يكون هناك مبدأ عدم التناقض كي نبحث عن الحقيقة.

علينا أن نتناول هذه الأطروحات الثلاث الواحدة تلو الأخرى. الفلسفة لا تناقض الدين: قدمنا حججًا تؤيد هذا القول، ولكن لا يكفي أن نبرز توافق كل منهما مع الآخر. علينا أن نطرح بصورة صريحة سؤال الأولوية. هل الدين هو الأول؟ الفلسفة هل هي أولى؟ هل للميتافيزيقا بوصفها «فلسفة أولى» الأولوية على الدين؟

عبقرية الفارابي في تناوله هذه المسائل عبقرية منهجية. إنه يستبدل بالنمط القطعي في تأكيد الأطروحات النمط الفرضي أو الفرضي- الاستنباطي الذي يحلل النتائج الضرورية النابعة من الشروط الممكنة. هذا المنهج يحدد مسار الفيلسوف الذي لا ينوي الحديث عن ثقافة

---

(١) Alain de Libera, *Raison et foi*, Seuil, 2003, p. 255.

بعينها أو عن تاريخ بعينه، ولكن عن تسلسل المفاهيم: نفرض أن دينًا له الأولوية، وانتقل بوصفه كذلك من أمة إلى أخرى، من الممكن أن يتطور فيها قبل الفلسفة. من هذا الموقف الممكن يستنتج الفارابي معقوليةً لأمر واقعي: حضور الدين الموحى به في أرض الإسلام (القرن السابع) قبل الفلسفة اليونانية (القرن التاسع). هذا الحضور المرتبط بأولوية نسبية نظرًا لأن التاريخ هو الذي حددها، هو أمر عارض تمامًا.

في الفقرة ١٤٩ من كتاب «الحروف»[١] يشير إلى أن الدين «يعتمد على فلسفة كاملة، ولكن يمكن، أثناء ترحاله من مكان إلى مكان، أن يتم تلقيه كدين متخلص من الأمور التأملية، وفي مثل هذه الحالة قد ينتج الكثير الذي يعارض الفلسفة، والتي ينظر لها في هذه الحالة على أنها مغتصبة لمعرفة أقامها الدين أصلًا. « فلذلك ربما اضطر أهل الفلسفة عند ذلك إلى معاندة أهل الملة طلبًا لسلامة أهل الفلسفة. ويتحرون ألا يعارضوا الملة نفسها، بل إنما يعاندونهم في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة»[٢].

حينما أتى الدين من دون الفلسفة جعلنا ذلك نعتقد أن الصور التي ينطوي عليها هي الأفكار ذاتها. في حين أن هذه الصور، طبقًا للفارابي ليس لها استقلال في ذاتها، قيمتها البيانية تأتي من «الأشياء التأملية» التي أثبتتها الفلسفة بطريقة برهانية. وحينما تأتي الفلسفة إلى بلد انتشر فيه الدين، يحدث غالبًا- ولكن هذا مجرد عرض مرتبط بمزاج البشر

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩، فقرة ١٤٩.

وطبيعة حكمهم- أن يُنظر إليها سلبًا. التناقض الذي ينبني حينئذ بين الفلسفة والدين ناتج عن التاريخ، وهو عارض تمامًا. هو ليس من نفس طبيعة التناقض الذي له قيمة منطقية، والذي يفترض ابتعادًا أقصى بين القضايا المتعارضة.

في الدين، ينبغي أن نميز بين ما يأتي من التاريخ وظهوره- وبين ما يأتي من المفهوم. فيما يخص المفهوم، مفهوم الدين، في صورته النظرية، هو في البداية كوزمولوجيا (رؤية للكون). نحن نقلل اليوم من شأن النصيب الملحمي والكوني للدين، ونريد في الغالب أن نختزله إلى «ضبط للأفعال» الإنسانية، أي إلى أنثروبولوجيا.

بيد أنه أيضًا «تعريف للرأي» بحسب الفارابي، بمعنى أنه ينطوي على رهانات نظرية تأخذ في ثمارها تراتبية الكائنات الروحية وتكوين العالم. إذا كان يمكن تبرير دراسة الفيزيقا والميتافيزيقا بواسطة النص المقدس، كما يزعم ابن رشد، في بداية كتابه (فصل المقال)، فينبغي على هذا النص أن يحتوي على موضوعات متعلقة بالمبدأ الأول وتكوين الأجسام. نحن هنا لم نعد في إطار الأولوية التاريخية. الأمر يتعلق الآن بالأولوية المنطقية، أو يمكن أن نقول الأولوية الملحمية، التي ينسب من خلالها شعب نفسه إلى ما يعتبره أصله. في «الآراء» الموجودة في النص المقدس هناك جانب نظري تمامًا وجانب مرتبط «بالإرادة». في هذه الحالة سرد «الأعمال الخيرة» للأنبياء و«الملوك الصالحين» تشكل جزءًا من النص الديني. كل هؤلاء الملوك الأوائل للإنسانية الذين يتحدث عنهم القرآن مشيرًا إلى ملوك إسرائيل على سبيل المثال، تمثل

النسيج الملحمي للدين: «واقتصاص ما اشتركوا فيه والذي اختص به كل واحد من أفعال الخير، وما آلت إليه أنفسهم وأنفس من انقاد لهم واقتدى بهم من المدن والأمم في الآخرة»[١].

من هذه الزاوية: الدين حكاية ملحمية، ومن هذه الزاوية حدث تعليم للشباب بما أن مثالًا للقدوة التي يجدر اتباعها موجود فيه. مثال يجب على المعلم بوصفه رجلًا سياسيًا، أن يذكر الشباب به في المدينة. السياسة هي في البداية بحث في الكون لتحديد الموقع الجدير به الإنسان فيه. وموقع الإنسان في المدينة يعتمد على موقعه في الكون. الشريعة هي في البداية دعوة للمعرفة قبل أن تكون دعوة عملية: يتعلق الأمر بالبحث في الكون وفي «تراتبية الكائنات» التي هي المبادئ الأولى للنفس الإنسانية، والفارابي مستلهمًا محاورة القوانين لأفلاطون يقدم تكون الكون بوصفه وسيلةً لمعرفة تكون النفس الإنسانية وتكون المدينة. وتبعًا لأفلاطون، لا يتردد الفارابي في اعتبار الأعياد «ولحظات المتعة»[٢] إلهية. المشرع مهتم بالأبيات والآيات التي يتغنى بها في جماعته. هذا هو الجانب الملحمي في عمله. إذا أمر شارع الناس أن يبتعدوا عن اللذات ما استقر قانونه، ولا ارتبط الناس به بسبب الميل إلى اللذة الموجود في الطبيعة. وهو رغم ذلك تبني أعيادًا ولحظات لذة، ويتعلق الأمر بلذة إلهية[٣].

---

(١) الفارابي، كتاب الملة، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، فقرة ٢، ص ٤٤.

(٢) Al-Farabi, *Le Compendium des lois de Platon*, § 26, ibid.

(٣) Ibid.

انتقلنا بصورة غير ملحوظة من الدين فوجدنا نفسنا في الفلسفة. منهج الفارابي بين التاريخ والمفهوم، بين الملحمة والخطاب المؤسس يسمح بالانتقال من الكلام الموحى به إلى الكلام المبرهن.

وبهذا توجد استمرارية واقعية بين الكتاب المقدس والقرآن من جانب، والفكر القديم من جانب آخر، كما أشار إلى ذلك مرارًا ليو شتراوس: «الفكرية الموجهة التي اتفق بشأنها اليهود واليونان هي بالتحدبد فكرة القانون الإلهي كقانون واحد وكلي وهو في نفس الوقت قانون ديني، قانون مدني، قانون أخلاقي. وهي بالفعل فلسفة يونانية للقانون الإلهي التي هي أساس الفلسفة اليهودية والإسلامية في التوراة أو الشريعة»(١).

والفارابي في كتاب الملة كما في كتاب ملخص محاورة القوانين يذكرنا بهذا «الأساس» بأن يجعل فكرة الشريعة متوافقةً مع فكرة الكمال بالمعنى اليوناني للكلمة. نحن هنا بعيدون عن «خصوصية الشريعة» التي يتحدث عنها رينان. نشأة الشريعة تفترض الوعي بالقانون الإلهي بالمعنى الموجود عند اليونان وبالقانون الإلهي بالمعنى الموجود في الكتاب المقدس.

من جهة أخرى لا يتحدث الفارابي عن الإسلام بوجه خاص، ولكن عن الدين بوجه عام(٢). ويضع هذا الدين أولاً بإزاء الكون: وهو ما يعني أن قول الفارابي يقوم على إزاحة أنثروبولوجية. ليس الإنسان هو

---

(١) Leo Strauss, *Maimonide*, trad. Fr., PUF, 1988.

(٢) الفارابي، كتاب الملة.

الموجود في المقدمة. ولكن الله، العالم، الأشياء المتوافقة فيما بينها والتي يحتل موقعه بينها. إذا كان هناك نزعة إنسانية في هذه الفلسفة، هي أولًا منسوبة إلى الطريقة التي يأخذ بها الإنسان موقعه داخل عالم عليه أن يعرفه.

قد يبدو مدهشًا أن نرى بقلم فيلسوف أن الدين يمكن أن يتضمن براهين. بالنسبة للفارابي، كل مرة تختلط صور الدين مع أشياء تأملية التي هي صورة لها، يمكن أن نتحدث عن دين منحرف. الدين الفاضل أو الفلسفة متطابقان. ولديه فكرة أن الدين، مثله مثل الفلسفة تأملي وعملي. «والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة». ولكن الفلسفة هي المكلفة بالبراهين، هي التي «تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة». البرهان هو مثل وحدة القياس التي تسمح بحساب معدلات اليقين التي تتوفر للإنسان حينما يقول أنه فهم شيئًا ما. الإلحاح على عنصر الفضيلة في الدين هو طريقة لبيان أن هذا الدين في جانب كبير منه مرتبط بالأفعال الإنسانية. باختصار، يمكن أن نقول إنه في جانبه النظري يلحق بما هو منتظر من الفلسفة البرهانية، وفي جانبه العملي هو مرتبط بروح جماعة تبني فيما يخص أصولها حكايةً ملحميةً.

المسيرة الفلسفية ينبغي الدفاع عنها على مستوى آخر: لا يكفي أن نظهر التوافق بين الفلسفة والدين، ولكن كان يجب أن نبين أن للفلاسفة مسارًا متماسكًا. الشعار الذي يرى أن الفلاسفة يتناقضون ولا يفهمون بعضهم بعضًا هو شعار صلب ويصعب التغلب عليه. يستخدم الفارابي نقطةً منهجيةً للتقدم في مسألة التماسك الفلسفي. «إذ مدار الفلسفة على

القول من حيث ومن جهة. كما قد قيل إنه إن ارتفع من حيث ومن جهة بطلت العلوم والفلسفة»[١].

النظر إلى مشكلة يعني دائمًا تنويع الأوجه ووضعها في سياق. فدون سياق، لا دلالة ولا قيمة لحقيقة ما يقال. النسبة إلى السياق ليست نزعةً نسبيةً إنما هو مجرد قياس يسمح بألا نتكلم بطريقة تعويذية عن الحقيقة بوجه عام. كتب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو[٢]. نص قيم فيه التوفيق بين محاورات أفلاطون وكتب أرسطو. وهكذا من الممكن قراءة أورجانون أرسطو كتحقيق لبرنامج أفلاطون في أسطورة الكهف. «بوصفها» أسطورةً تعليميةً، أسطورة الكهف تلحق ببرنامج المعارف التي تُستنتج بواسطة منطق أرسطو: والمثال الذي قدمه أفلاطون في كتابه الجمهورية في موضوع الكهف: فكما يخرج الإنسان من الكهف، ثم بعد ذلك يعود إليه هو متوافق تمامًا مع الترتيب الذي وضعه أرسطو في أجزاء المنطق[٣].

لا يتعلق الأمر بالمطابقة بين أفلاطون وأرسطو، ولكن في تحديد ملامح القربي في ما يتعلق بالرهانات التعليمية. رسالة المقولات منظور إليها بوصفها رسالةً في العناصر الأولى للفكر: دورها في الممارسات التعليمية وممارسات الصحة[٤] حاسم. والتحليلات الثانية بوصفها

---

(١) الفارابي، كتاب الملة، فقرة ١٨، ص ٦٠.

(٢) الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق ١٩٨٦. فقرة ١٨.

(٣) Al-Farabi, *Didescalia in rhetoricam Aristotelis*, Beyrouth,1971, p. 213

(٤) انظر فيما سيلي.

العمل الأكمل. نحن نكتسب علم البرهان تدريجيًا على الطريقة الأفلاطونية، وهو الموجود في التحليلات: الفيلسوف المتعجل لا سبيل له إلى العلم. وفي محاورة ثيتيثوس تحدث أفلاطون عن الخطاب الداخلي الذي تخاطب به النفس نفسها. الفلاسفة العرب، في أعقاب أرسطو، وضعوا في هذا اللوغوس، في هذا الحديث بين النفس ونفسها، البرهان وترتيب الأدلة وإمكانية التأكيد والنفي والحكم، وإجمالًا كل المنطق.

بصورة عملية وبناءً على حجج معطاة يبين الفارابي أنه لن يكون هناك صراع بين الحقيقة الأفلاطونية بحسبانها هدفًا يقود إليه جهد التذكر، والعلم الأرسطي الذي يفترض أن كل تعليم وكل تعلم ينتج عن «معرفة متقدمة في الوجود»[1]. يُنظر إلى أرسطو على أنه هو من رفض نظرية التذكر، لكنه رغم ذلك أكد في بداية التحليلات الثانية أنه «قد يتعلم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديمًا، وبعض الأشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معًا. مثال ذلك: جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية»[2].

ولنأخذ مثالًا: أدركت عدة أفراد معطى أسمائهم الخاصة: سقراط، كالياس، إلخ، ولكن في لحظة حينما أرى الفرد سقراط، أرى فيه الإنسان. هكذا أرى الاسم الكلي «إنسان» ليس بعد المفرد، ولكن في المفرد، وهو الدرس الأفلاطوني في التذكر. غياب التماسك بين

(١) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٩٨.
(٢) المرجع السابق ص ٩٨.

الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون وأرسطو لا يأتي سوى من فهم غير متقن لمذهبيهما، فهم خطابي وليس برهاني.

أرض الفكر

عندما نطرح مسألة البحث عن الحقيقة، نواجه مشكلة الحد الكلي والصور التي يتخذها. ولقد رأينا للتو كيف تم تناول المشكلة من خلال التجانس وعدم التناقض أي بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو بالنسبة للفارابي. ولكن الحد الكلي أيضًا يقدم نفسه عن طريق الوضع في السياق، وإلا فهو فارغ أو هيكل عظمي[١].

وفي الغالب كان يؤخذ على ابن رشد أنه يتصدى لشرح أرسطو دون أن يعرف اللغة اليونانية. ولكن نظرًا لأنه يستخدم الترجمة الحرفية، فإن فهمه للنص الذي كان يقرأه باللغة العربية كان تحليليًّا بعمق. هذه الترجمات الحرفية كانت بالفعل تساهم في معرفة جيدة بمؤلفات أرسطو. ولا يجدر بنا إدانة هذه الطريقة في الترجمة؛ فقد أتت ثمارها؛ ويرى ليو شتراوس أنها كانت أكثر احترامًا للنص سواء كان لدى الفلاسفة العرب الذين كانت تتوافر لهم ترجمات عربية لأرسطو أو لدى اللاتينيين الذين استخدموا بدورهم ترجمات لاتينية- عربية لأرسطو: «الذين كانوا يدرسون أرسطو في العصور الوسطى ولا يعرفون كلمةً واحدةً من اللغة اليونانية، كانوا مفسرين أفضل بكثير من المتخصصين المحدثين الذين تتوافر لهم معرفة هائلة بالإنسانيات

---

(١) التعبير من: Gilles Deleuze et Filex Guattari, *Qu'ect ce que la philosophie*? Minuit, 1991, p. 80.

اليونانية. وهذا التفوق يعود بلا شك إلى أن شراح العصور الوسطى كانت تتوفر لهم ترجمة حرفية لأغلب نصوص أرسطو يلصقونها في النص وفي مصطلحات النص»[١].

هناك مثال يمكن أن يوضح ذلك في تلخيص كتاب الشِّعر لأرسطو. كان أرنست رينان يعتبر أن ابن رشد كان مخطئًا في شرحه هذا؛ لأنه خلط بين التراجيديا وفن المديح. يقول رينان: «أيًّا ما كان الأمر، فإن تخبط ابن رشد بشأن الأدب اليوناني يدعو إلى الضحك؛ فتخيله أن التراجيديا ليست سوى فن المديح والكوميديا هي فن الهجاء، جعله يزعم أنه يجد تراجيديا وكوميديا في قصائد مدائح العرب وهجائهم، بل وحتى في القرآن»[٢].

بعد رينان بقرن كتب خورخي لويس بورخيس: «يحتفظ التاريخ بقليل من الأحداث تتسم بالجمال والروعة مثل هذا الطبيب العربي الذي يكرس حياته لفكر رجل يفصله عنه أربعة عشر قرنًا؛ وإلى جانب الصعوبات الداخلية في النص، كان ابن رشد يجهل السريانية واليونانية، ويعمل على ترجمة عن ترجمة. في العشية كلمتان مبهمتان أوقفتاه على عتبة كتاب فن الشِّعر. هاتان الكلمتان هما تراجيديا وكوميديا. كان قد قابلهما قبل ذلك بسنوات في الكتاب الثالث عن الخطابة؛ لم يعرف أحد في أرض الإسلام ما كان يعنيانه. وبلا جدوى رجعوا إلى رسائل

---

(١) Leo Strauss, *La Renaissance du rationalism politique classique*, Gallimard, 1993, p. 297.

(٢) Renan, *Averroes et averroisme*, op. cit.

الإسكندر الأفروديسي. وبلا جدوى نظروا نسخ النسطوري حنين بن إسحق وأبي بشر متى. الكلمتان تملآن نص فن الشِّعر ومن المستحيل تفاديهما»[١].

ولكن ابن رشد لم يتفادهما كما لم يرتكب خطأً. ولكنه قرأ عن قرب أي بطريقة تحليلية فن الشِّعر لأرسطو الذي يذكر في الفقرة **1448a 16** - أن التراجيديا هو فن تمثيل، بمعنى محاكاة الأعمال النبيلة. هو كما يقول أرسطو فن تقديم أشخاص أفضل من البشر الحاليين. واستنتج ابن رشد أن التراجيديا هي فن المديح. ولأنه بقي أقرب ما يكون إلى المعنى التحليلي فقد ارتكب ما أسماه رينان وبورخيس المعنى العكسي، معنى عكسي كل شيء فيه في مقابل المعنى، قريب منه. إذا كان يتم تقديم الأبطال في التراجيديا على أنهم أفضل مماهم عليه، فمن المسموح أن نخلط بين التراجيديا وفن المديح. هذا المديح يبين وحده كيف أن الشرح خالق للفلسفة، ولا يكتفي بأن يقلد «العصر القديم» بتبعية. من جانب شرح ابن رشد ، نص أرسطو تحليليًّا، بإخلاص أبرزه ليو شتراوس؛ ومن جانب آخر جعل التراجيديا غير المعروفة في قرطبة في القرن الثاني عشر تقترن بفن المديح، الشائع لدى الشعراء العرب منذ العصر الجاهلي حتى العصر الأندلسي الذي ينتمي إليه ابن رشد.

انتقال نصوص الماضي يتضمن عددًا كبيرًا من المعاني العكسية التي لا ينبغي إهمال خصوبتها على نحو ما بين بيير هادو[٢]، وكما سبق

(١) Jorge Luis Borges, La quête d'Averroes, in *Alef*, Gallimard, 1967, p. 118 -119.

(٢) انظر فيما سبق.

وبينا فيما يخص الأطروحة المسماة «الحقيقة المزدوجة».

يبين تاريخ هذا النقل نقطةً مهمةً: الماضي لا يمكن زيارته إلا على ضوء رهانات الحاضر. كان يهم فلاسفة المسيحية أن يوبخوا ابن رشد، ويعزوا إليه مذهبًا يدمر في رأيهم حقيقة الإيمان ويجعلها تابعةً للفلسفة. وكان يهم ابن رشد أن يدمج التراجيديا اليونانية التي يتحدث عنها أرسطو مع فن المديح المتطور في الثقافة العربية؛ لكي يضع محل كل أمثلة أرسطو الشعراء العرب مثل المتنبي أو أبي تمام، وأن يبين أن شخصية أوديب المأساوية تجد مثيلًا لها في شخصية إبراهيم الذي عليه أن يضحي بابنه، طالما أن التراجيديا تولد من الشقاء الذي يرجع لفعل قريب دون أن يكون مستحقًا. الحد الكلي في السياق هو كلي مركب يحيل إلى ما يسميه فوكو «إرادة الحقيقة».

يتحدث الفلاسفة إلى أهل زمانهم، ورينان لا يفلت من القاعدة، حتى وإن كان قد خضع لوهم إرادة فهم أهل العصر القديم كما كانوا هم يفهمون أنفسهم. فضل كتابه يكمن في سعيه إلى أن يسجل في «تاريخ العقل البشري»، اللحظة الفلسفية. واليوم أيضًا ينبغي إعادة هذه اللغة باستخدام الإمكانيات المتاحة أمامنا؛ لكي نسجل ابن رشد والفلسفة العربية بوجه عام في الإرث المشترك للفلسفة، وأن نتجنب أن نجعل منها فلسفةً للمتخصصين. مثلت الفلسفة العربية بصورة ضمنية للاتينيين في العصور الوسطى ما يُطلق عليه آلان دو ليبيرا متابعًا في ذلك ميشيل فوكو «حقل حضور»، «والمقصود بذلك، كما يقول ميشيل فوكو في أركيولوجيا المعرفة، كل صيغ المنطوقات التي

صيغت في مكان آخر، ثم أعيد تناولها في خطاب آخر على أنها حقيقة مقبولة أو وصف دقيق وبرهان مثبت أو مسلمة ضرورية، كما يجب أن نفهم من ذلك أولئك الذين يتم نقدهم أو مناقشتهم أو الحكم عليهم، وكذلك من هم ملفوظين ومستبعدين»[١].

أن نعيد قراءة رينان اليوم على ضوء معرفتنا الحالية عن ابن رشد، يسمح بأن نعي التحولات التي شهدتها نصوص الفيلسوف القرطبي، وهي تحولات عبارة عن علامة حياة لأعمال هذا الفيلسوف.

أشرنا إلى كيف أن المنطق كان طريقًا ملكيًّا للدخول إلى نصوص أرسطو. هذا الطريق يطرح بشكل واضح رهانات الكونية. ولن نتناول هنا نقاش أبي حيان التوحيدي حول كونية المقولات العشر لأرسطو. ولننظر ماذا يقول لنا الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد. المقولات هي إطارات للفكر من خلالها ينتظم التصور الإنساني، بحسب هؤلاء الفلاسفة: كيف يرتبط الناس بالزمان، بالمكان، بالأشياء المفردة، وكيف وكم من الأشياء، عن علاقاتهم المتبادلة وعن الفعل والعاطفة والملكية والوضع؟

هذه الإطارات، بحسب رأيهم، كونية. يوضح ابن سينا كيف أن الفكر يتوطن بواسطة المقولات: بالفعل تقدم المقولات للفكر تخطيطًا وصيغةً كما تعطي المدينة تخطيطًا للمكان باستئناسه. الفكر الرحَّال، أي الفكر خارج المقولات العشر لأرسطو ممكن، لكنه يبقى

---

(١) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1986, p. 77 cité par A. de Libera, dans *Raison et foi*, op. cit., p. 68

بلا مأوى؛ لأنه لا يمكن أن ننسب إليه أشكال التصنيف والتي هي الجنس والنوع: «إنه ليس كل وجود أشياء لا تدخل في المقولات ضارًّا في أن المقولات عشر، بل نحو واحد منها وهو أن تكون أشياء لا تدخل في إحدي المقولات العشر، ولها أجناس أخرى هي أنواع تحتها. وإذ ليس يجب في بادئ النظر أن يكون لكل ذات موجودة مشارك في الحد هو آخر غيره موجودًا حتى تكون تلك الذات موجودة ، فليس يجب أن يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل. ولو كان أيضًا لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالعدد، لم يجب أن يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له في ماهية مشتركة حتى يكون هناك جنس، فلا يمتنع أن تكون أمور مفردة لا مشارك لها في نوعها،[...]. وكان مع ذلك حقًّا ما قيل من أن المقولات هي هذه العشرة؛ إذ الخارج عنها ليس بمقولة في نفسه ولا في مقولة غيرها. ومثال هذا أنه لو قال قائل إنه لا بلاد إلا عشرة بلاد، فوجد قومًا بداة لا يتمدنون، لم يصر وقوعهم خارجًا عن هذه البلاد سببًا في ألا تكون هذه البلاد عشرةً»[1].

المجاز الجغرافي للحديث عن وضع الفكر في مقولات له هنا ميزة تعليمية: سياق الكلي هو الأرض، وهذه الأرض مستأنسة بواسطة مفاهيم الجنس والنوع. والترحال مسموح، لكنه يحيل إلى فكر بلا

---

(١) ابن سينا ، المنطق، ص ٨٣. تقوم حجة ابن سينا على أنه قد يكون هناك من بين الموجودات أفراد متفرقون لا يندرجون تحت أي مقولة من المقولات العشر التي حددها أرسطو مثل الجنس أو النوع، كما لا يمكن أن نجمعهم معًا تحت مقولة إضافية جديدة، وبالتالي سيظل هؤلاء الأفراد موجودين وستظل المقولات عشرة. (مترجم).

جنس ولا نوع، إنه جزئيات محضة، ومن حيث التعريف غير قابلة للمقارنة.

التعرف الكامل على ما هو جزئي حينما لا يكون هناك علم بحسب القول المأثور لأرسطو، لا يعفينا من الاهتمام بكل ما يقبل أن يجتمع تحت حدود كلية والتي هي الجنس والنوع والتي تصفها جيدًا مقولات أرسطو.

ويذهب ابن رشد أبعد من ذلك؛ لأن المفرد يتم تناوله بطريقة سلبية تحت صيغة «ما لا شبيه له»، هذا المفرد يكتسب بهذه السمة السلبية شكلًا من التعريف حتى وإن كان هذا التعريف لا يقترن في هذه الحالة بصيغة كلية: «هناك أشياء كثيرة تشترك في كونها لا شبيه لها دون أن يمكن في الواقع التعرف عليها من خلال هذا الملمح المشترك: المفردات تظهر من جهة ما استعدادًا مشتركًا، معرفة امتناع الاشتراك تتعلق بالكلي. هذا الاستعداد مفهوم امتناعي وفكري، وهو الذي يجعل من الصواب أن يكون للمفرد تعريف دون أن يكون كليًّا تندرج تحته كثرة. وهكذا بحسبانه له استعداد مشترك في الفكر، معرفة هذا الامتناع في الاشتراك تتعلق بالكلي، فله تعريف. في المقابل، بحسبانه ليس له طبيعة مشتركة خارج النفس، فهو مفرد وليس كليًّا»[١].

وهكذا ليس كل ما له تعريف كليًّا. فليس لأن امتناع الكوني ينتمي لكثرة من الأشياء بنفس طريقة الكلي، إن هذا التعدد والترحال هو حد

(١) Averroes, Opuscul sur la definition du singulier, trad. Fr. Stephane Diebler, Revue critique, 2003.

كلي كامل. لا يوجد علم بما هو فردي، ولكن هناك تعريف سلبي لما هو فردي كما يمكن أن يكون هناك تعريف لما لا يقبل التصنيف تحت جنس ونوع. وهكذا يمكن لابن رشد أن يستخلص: يبين هذا المقال إذَنْ أن المفرد بوصفه مفردًا ليس مشتركًا مع مفرد آخر (وإلا صار كليًّا)، وأن المفردات لا تشترك مع بعضها إلا في امتناع الكلية. من وجهة النظر هذه يتبين أنه من الصحيح أن يكون لها تعريف. هذا الاعتبار للمفرد هو الذي يعرف صيغةً أولى لتوطين الفكر كما أزهرت لدى الفلاسفة العرب.

أرض التوطين، هي أيضًا استخدام لغات معينة. فلنعد إلى الحدود الجزئية. إن لها «تعريفات» كما يؤكد ابن رشد. التعريف هو شكل للحكم ويتمثل في جعل الحدين اللذين تجمعهما الرابطة متكافئين. ولكن التعبير عن هذه العلاقة سواء تعلق الأمر بتعريف أو بوجه عام بالحمل (حينما نطلق صفةً أو خاصيةً على الفاعل) لا يوجد في كل اللغات بنفس الصيغة، في اللغة العربية على سبيل المثال الجملة الاسمية صحيحة، لا حاجة للجوء إلى رابطة لربط الموضوع بالمحمول. في حين أن أرسطو قد بين في «العبارة» وهو كتاب يتعلق بالأشكال الصحيحة للتعبير عن القضايا أن الجملة الصحيحة تحتوي على ثلاثة عناصر: الموضوع والمحمول والرابطة. كيف يمكن العثور في اللغة العربية على هذا العنصر الغائب؟ وكيف، في هذه الحالة، نضع الكلية في سياق- وهي هنا كلية شكل الحكم؟

يبدأ ابن رشد بالإقرار بغياب الرابطة في اللغة العربية: «وليس في

لسان العرب لفظ يدل علي هذا النحو من الرباط وهو موجود في سائر الألسنة. وأقرب الألفاظ شبهًا بها هو ما يدل عليه لفظ هو في مثل قولنا زيد هو حيوان»[١].

كيف نترجم إلى اللغة العربية القضية ?Zayd est Vivant، اللجوء إلى الضمير يعد إجابةً: زيد هو حي. الضمير الشخصي «هو» يمكن أن يحل تصوريًّا محل الرابطة.

أهمية هذا البديل ذات ثلاثة جوانب:

١- تبين التوافق المنطقي بين ما يعبر عنه العرب وما يعبر عنه اليونان: يستعمل العرب الضمير بينما يستعمل اليونان الرابطة. لهما هنا نفس الوظيفة، التعبير فقط هو الذي يختلف. كونية المنطق إذَنْ بخير.

٢- لدينا هنا مع هذا البديل معادل تركيبي للرابطة، وهكذا نحتفظ بالعلاقة مع اللغة الطبيعية مع التشديد على الصورة المنطقية. ابن رشد يحترم هنا مبدأ أرسطو الذي بمقتضاه تنقسم كل قضية إلى ثلاثة أجزاء.

٣- للضمير دور منطقي؛ أنه يسمح بتركيز العبارة على المبتدأ لكي يشير على نحو أفضل إلى أن الأمر يتعلق به. وكأننا نقول «زيد، هو حي»، هذا الدور في التركيز على الفاعل وتثبيته يتكفل به الضمير

(١) ابن رشد، تلخيص. كتاب العبارة، تحقيق: محمود قاسم، فقرة ١٩ ، ولنقارنه بهذ المقطع من ابن سينا «أن يكون لدينا في العقل فكرة الانسان وفكرة الحيوان لا يشكل حكمًا؛ لأن الصلة غير موجودة. وكذلك في القضية ينبغي التعبير عن هذه الصلة بحد خاص يُسمَّى الرابطة. وفي اللغة العربية أحيانًا نحذف الرابطة لأنها مفهومة ضمنًا وأحيانًا نضعها في صورة اسم أو فعل: نقول مثلًا زيد هو حي؛ الكلمة لا تشير هنا إلى معنى خاص ولكن علاقة، فتصبح أداةً»، Ibrahim Madkour, *L'Organon*... op. cit., p. I6I

بأفضل من الرابطة لأنه ليس له، كما هو حال الرابطة، دور ملتبس في إدخال إشكالية وجود في محل يتعلق الأمر فيه بتوصيف تصوري، أو بحمل صفةً.

الفيلسوف المنطقي كوين يشدد على هذا الدور المنطقي للضمير، دور يدور حول تركيز القول وليس حول وجود الفاعل: «هذا الغراب أسود» هذا أمر، ولكن إذا أردنا التعميم، إذا أردنا أن نقول كل الغربان سود، نحصل على هذا الحكم بواسطة تركيز يتكفل به الضمير في القضية الآتية: «كل مرة يوجد غراب، هو أسود»(١).

توجد أهمية أخرى لهذا البديل عن الرابطة في الجملة العربية أشار إليها ابن سينا، يضيف إلى الضمير «هو» إمكانيةً أخرى، فعل الكينونة «كان» يشير إلى الحاضر غير الزمني، الحاضر كلي الحضور، وبالتالي فهو حاضر يقبل أن يأخذ صورةً منطقيةً، أي صورةً خارج الزمان. حينما نقول «زيد كان كذا» في هذه الحالة يشير فعل كان إلى علاقة لا صلة لها بالزمان: فالقرآن يقول: «وكان الله غفورًا رحيمًا». وهو ما يعني أن الله غفور رحيم في كل زمان. تبرير المنطق من خلال تركيب الجملة القرآنية يسمح بالرد على حجة أولئك الذين، على غرار السيرافي(٢)، يرون أن إدخال المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية يفسدها.

كل الفلاسفة العرب تبنوا النموذج الإرشادي البرهاني في تعليقهم

---

(١) W. V. O. Quine, *The Pursuit of Truth*, trad. Fr.,Maurice Clavelin, Seuil, 1993, § 4, p. 34.

(٢) انظر فيما سبق.

على منطق أرسطو. كما رأينا في النماذج السالفة لم يكن منهجهم خاليًا من الهم اللغوي: الاهتمام بالعلاقات المنطقية الموجودة في اللغة لا يعني عدم الاهتمام بالصور البلاغية والشِّعرية في هذه اللغة. وسواء بالرجوع إلى الشعراء العرب في شرح كتاب فن الشِّعر، أو بالبناء المنطقي- اللغوي حول دلالات الربط داخل القضية، عرف الفلاسفة العرب كيف يدمجون الإرث اليوناني في السياق. واختزالهم إلى مجرد مقلدين تابعين هو بمثابة الامتناع عن قراءتهم. لدى الفارابي وابن سينا وابن رشد استخدم العلم بالقياس الأرسطي كنموذج للمعرفة، لكنه وجد بصورة مبتكرة، امتدادًا له حتى مجالات فن الشعر والخطابة، وهما من حيث المبدأ مرتبطان برباط وثيق بالعبقرية الخاصة باللغة.

من القياس إلى الاستعارة:

تم وضع النموذج الإرشادي البرهاني داخل نظرية في المعرفة تأخذ في الحسبان الدرجات المختلفة في التصديق. وهكذا صاغت هذه الفلسفات أورجانونًا طويلًا، منطقًا متسعًا، في شروحاتها أي منطقًا يدمج الخطابة والشِّعرية. أعمال الفيلسوفة ديبورا بلاك[1] بينت صلاحية هذا المنطق المتسع لكل وقائع اللغة. ونجد القياس معترفًا به كمنهج عام يتضمن القياس البرهاني والقياس الضمني **enthymème** الخطابي أو المجاز الشِّعري. القياس الضمني هو هذا القياس الذي نُخفي منه

(١) Deborah I. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, in Medieval Arabic Philosophie, Lyede, Brill, 1990

المقدمة الأولى[1]. والمجاز يمكن أن يفهم كقياس لا يظهر منه سوى النتيجة ويترك للمستمع الذي يتوجه إليه مهمة تكوين المقدمتين والاشتراك بالتالي في إبداع المجاز، بما أن هذه الصيغة الأسلوبية لا تكتمل إلا حينما يشارك فيها المتلقي بصورة أو بأخرى.

إدراج الخطابة في فن المنطق بوجه عام يقوم على حجتين: ١) الأخذ في الحسبان العقلانية المحدودة لدى عدد كبير من الناس، لا مدخل لهم إلى الحقيقية بواسطة البرهان، ولا يصلون إلا إلى ما يشبه الحق وهو موضوع الخطابة. بيد أن ما يشبه الحق « نائبة عند الجمهور مناب الحق»[2]. ٢) رغم أن الجمهور ليس له مدخل إلى الحق، إلا أنه مهيأ لمعرفته: « الناس متهيئون بطبيعتهم كل التهيؤ نحو الوقوف على الحق نفسه، وهم أكثر ذلك يؤمونه ويفعلون عنه»[3].

إذا ما اكتفى الناس في مجملهم بما يشبه الحق، فهم ليس محكومًا عليهم بالبقاء في هذه الدرجة، ويجدر بعلم المنطق، وهو علم الحق، أن يهتم بما يشبه الحق وبعملية الإحلال التي تتم لأحدهما محل الآخر والتي لا يمكن أن تتم إلا بحسب معيار الحق.

ابن رضوان (١٠٦١ أو ١٠٦٨) يلخص جيدًا التقسيم الخماسي

---

(١) هناك المثال الذي يقدمه أرسطو على القياس الضمني وذكره الفلاسفة العرب: «يوجد شخص يعس ليلًا، يبحث عن فرصة للسرقة». إخفاء للمقدمة الكبرى: «كل من يعس ليلًا يبحث عن فرصة للسرقة» تسمح للوهلة الأولى بتماسك التفكير الخطابي، لأنه ما إن نصيغها ونصرح بها حتى نري زيف القياس الضمني.

(٢) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢.

للحقيقة بحسب طبيعة الخطاب موضع الاهتمام: «يوجد خطاب برهاني بواسطته نسعى للحصول على واحد من أمرين، التمثيل التام أو اليقين، وخطاب جدلي بواسطته نسعى إلى الحصول على التغلب في الرأي فيما يخص التصور والاعتقاد؛ وخطاب سفسطائي يخلط الحق بالباطل كما يخلط الدينار الزائف والدرهم المغشوش بالدينار الجيد والدرهم الصحيح؛ خطاب إقناعي تستريح إليه النفس وتخضع لمحتواه؛ وخطاب شِعري يدخل إلى النفس فهم الشيء ابتداءً من الشبيه له والمحاكي له»[١].

يمثل هذا الاهتمام بالإدراج المنطقي للخطابة والشِّعرية قضية معرفية بالتأكيد، ولكن أيضًا قضية دينية. ليس فقط لأنه يشير إلى مداخل متعددة للحقيقة، لكنه يسمح أيضًا للفلاسفة العرب بقراءة للنص المقدس تألف بين هذا النص وبين المناهج الفلسفية. حينما كان ابن رشد يعلق على فن الشِّعر لأرسطو، لم يتردد كما قلنا أن يأخذ أمثلةً هي في آن متوافقة مع الروح الأرسطي ومع الثقافة العربية الإسلامية. فعلى سبيل المثال حينما يشير أرسطو إلى أوديب بوصفه حالة مأساوية لم يتردد ابن رشد في إجراء تحويل ديني مشيرًا إلى أن هذه الحالة صوريًا مطابقة لحالة إبراهيم الذي وجب عليه التضحية بابنه أو بيوسف إزاء ضغينة إخوته.

وهكذا سيشرع ابن رشد في بناء نظرية في التلقي للنص القرآني

---

(١) Ibn Ridwan, *Livre sur ce qui est utilisé de la logique dans les sciences et les arts*, 1977, p. 202

يتوافق فيها التمييزات الأرسطية والتمييزات القرآنية. هناك ثلاثة أشكال من «الحكم» تأتي من أرسطو (خطابي، جدلي، برهاني). هناك سجال حول الشِّعرية أشرنا إليه. هل ينبغي أن توجد في هذه الأشكال الثلاثة أم لا؟ يرى البعض أنها لا تتضمن تصديقًا: الاستعارة، وكذلك الصور تحرض الجمهور على اتباع شيء أو على الهرب منه: المسألة هنا مسألة محاكاة أو تشبيه. وآخرون يشددون على أن التنفير (الهرب من شيء) يتضمن رفضًا، معادل لعدم التصديق كما أن الرضا في أعقاب تصوير جميل هو شكل من التصديق. ولكن ربما لم يعد الأمر يتعلق هنا بالخطابة أكثر مما يتعلق بالشِّعر؟ الأشكال الثلاثة التي هي الخطابة والجدل والبرهان يتم تقديمها كمناهج مستنتجة من النص المقدس نفسه. ويستشهد ابن رشد بالآية التي تتضمن في رأيه الأشكال الثلاثة: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل: ١٢٥]. الحكمة مقصود بها الفلسفة والموعظة الحسنة الخطابة والجدال بالجدل. والفلسفة في نظر ابن رشد تتجلى في القدرة التي تملكها النخبة في البرهنة على الحقيقة. الخطابة تتعلق بالجمهور، وليس بالنخبة: إنها تقنع الجمهور مباشرةً وتلعب دورًا اجتماعيًّا- سياسيًّا مهمًّا. وهي تناسب مصالح المدينة؛ لأنها مناسبة تمامًا للتصديق الذي تقتضيه السلطة من أجل الحصول على التماسك الاجتماعي. التصديق الخطابي يتميز بالإذعان المباشر إلى شيء دون منح مصداقية للأشياء التي تتعارض مع هذا التصديق، ولو حتى من باب الإمكان. إنها تخفي الإمكانية

المعارضة. بعبارة أخرى، لا تقدم، كما هو حال الجدل عرضًا للحجج بصورة تجعلنا نزن الحجج المؤيدة والحجج المعارضة. يسمح الجدل بالآتي: في خصام جدلي، الإمكانية المعارضة دائمًا مطروحة للتصديق، وهي ليست مخفيةً من حيث المبدأ كما هو الحال في الخطابة.

ولكن للجدل وظيفة سجالية يفرط في استخدامها علماء الكلام؛ لأنه بدلًا من التركيز على اكتساب المبادئ والإعداد للإقناع اليقيني، يحولون الجدل إلى سفسطة. الجدل رياضة ذهنية لانتخاب المبادئ يصبح ممارسةً مشتتةً وسلبيةً بصورة أساسية: يتعلق الأمر بالدفاع عن أطروحة بالقضاء على الأطروحات المضادة، وطبقًا لهذا المنطق يتم طرد الخصم إلى داخل شبكة من الأسئلة لا تفتح في كل مرة إلا على إجابتين، وفي كل مرة تضيّق سبيل الهروب»[١]. ويتحدث كانط عن سفسطائية العقل الذي يتبع اختياراته المتعارضة لهدف وحيد هو الإبقاء على الصراع.

في أفضل الحالات، الجدل الذي يمارسه علماء الكلام لا يؤدي إلا إلى رأي قريب من اليقين، وليس إلى اليقين[٢]. وقد يحدث كثيرًا أن يبقى على تخوم الخطابة، ومثلها يجد امتدادًا اجتماعيًّا- سياسيًّا ذا ملامح دينية. وبسبب سهولة وصول الجدل والخطابة إلى الجمهور الكبير، يكتب الفارابي: «صار الجدل والخطابة، لذلك السبب، عظيمي

---

(١) Guy Monnot, "Les doctrines des chretiens dans le moghni d'Abd al-Jabbar", *Melange de linstitut donican d'etudes orientales*. 16, 1983, p. 9.

(٢) ابن رشد تلخيص الطوبيقا.

الغناء في أن تصحح بهما آراء الملة عند المدنيين وتنصر بهما ويدافع عنها، وتمكن في نفوسهم وفي أن تنصر بهما، تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول وتضليلهم ومعاندتهم»[1].

يتكون الخطاب الجدلي من مقدمات معروفة بشكل كبير، مثل هذه المقدمات تؤدي إلى تصديق مؤسس على شهادة الجميع أو الغالبية، لكنه ليس مؤسسًا على طبيعة الشيء ذاته، على العكس مما يحدث في البرهان. التصديق الجدلي لا يقوم إذَنْ إلا على أن هناك آخرين يشاركون نفس الرأي، ولكن ليس على كون الرأي معرفةً. يترتب على ذلك أن المقدمات الجدلية يمكن أن تكون خاطئةً، ويترتب على ذلك أيضًا أنه ليس لها موضوع معين، ولكن على طريقة الخطابة، يترتب على ذلك أنها تؤلف موضوعًا ومحمولًا ليس بمطابقة تأليفهما خارج النفس، أي ليس حسب كينونة الأشياء في ذاتها، ولكن حسب ما هو متبنى بشكل شائع عن هذه الأشياء.

يوجه ابن رشد نقدًا حادًّا للاستقراء -هذا النمط من التفكير المحبب للجدليين- لكي يعارض حجج علماء الكلام؛ يتعلق الأمر ببيان أنه مع الاستقراء -تفكير يتم حالة بحالة- لا يوجد يقين بمقدار ما يوجد مع القياس والذي تكون إحدى مقدماته بالضرورة كليةً: في التفكير الآتي «كل الأجسام مخلوقة؛ لأن أغلب الأجسام المعروفة لنا مخلوقة». نحصل، على أكثر تقدير، على تعميم صحة نسبية؛ ولكن ليس على

(١) الفارابي، كتاب الملة، فقرة ٦، ص ٤٨.

حكم كلي. وهذا يؤدي إلى نتيجة مؤداها هي أن العالم مخلوق لأنه جسم. في الاستقراء نتوجه من الخاص إلى العام، في القياس نبدأ من الكلي. بيد أنه في الاستقراء، لدينا تفكير قوته مماثلة لقوة القياس من الشكل الأول، ولكن من دون مقدمة كلية: «الهواء والنار والتراب والماء هي أجسام؛ هذه الأجسام مخلوقة، وبالتالي فكل الأجسام مخلوقة». مثل هذا القياس ينطوي على خطأ منطقي فيما يخص صلاحيته، وفي الغالب يعتمد عليه علماء الكلام الأشاعرة للدفاع عن نظرية الخلق.

علاوةً على ذلك، لو افترضنا أن الاستقراء كان كاملًا، هو لا يقول لنا ما إذا كان المحمول يرتبط بالموضوع بصورة ضرورية؛ فربما يكون الارتباط عرضيًا: ففي مثالنا، الخلق هو صفة عرضية للأجسام. ولهذا فالقياس لا يمكنه أن يأمل سوى في الموافقة المشتركة بين الناس. القياس المستخدم في البرهان لا يمكنه إذَنْ أن يفيد سوى في توجيهنا نحو اليقين دون أن ينتجه. هكذا يوجد فارق كبير بين ما هو مستخدم كي يقودنا في البرهان، وبين ما هو مستخدم كي يفرض نفسه بنفسه.

في تلخيص كتاب العبارة، التمييز بين الطريق الجدلي والطريق العلمي محدد بوضوح، الأول يسمح بالجناس بين الأسئلة، والثاني لا يسمح بذلك. الجدلي لا يطرح السؤال ما هو؟ فهو لا يبحث عن الماهية، فليس عليه إذَنْ أن يستبعد الجناس لأن ما يهدف إلى الحصول عليه هو فقط من الطرف الآخر الذي يشترك معه في نفس المعرفة، إحدى القضيتين المتناقضتين لكي يوقعه في التناقض: «كل لذة، هل هي خير أم لا؟» لدينا هنا عنصري التناقض: «اللذة خير، اللذة ليست

خيرًا»، يكفي أن يصرح المجيب بإحدى الإجابتين؛ كي يدفعه السائل إلى التناقض، كل اللعب يتمثل بالنسبة لأحد الطرفين أن يدفع الآخر لقبول إحدى المقدمتين، وللآخر ألا يوافقه. السؤال إذَنْ لا يدور حول طبيعة اللذة؛ الهدف الذي يسعى إليه هو الدحض، رغم أن المدفوع إلى التناقض يمكنه دائمًا أن يقول إنه لم يفهم اللذة بهذا المعنى، ويرفض أن يزج به إلى العبث الذي يهيؤه له السائل.

من هنا كانت حملة سجالية خاصة بالجدل. إنه يمكنه أن يؤدي إلى جناس قوي في المعنى، أو إلى بحث مشترك عن أحادية المعنى أي اختزال للجناس. الجدل يمكنه في أحسن الأحوال أن يكون ممهدًا للعلم، بمعنى أنه يمكن أن يجعل من موقع ما، أي من تفكير مصغر، مقدمةً قابلةً أن تظهر في قياس، ولكن في أغلب الأوقات يغرق في السجال ولا يؤدي إلا إلى تفضيلات، وليس إلى معارف. ولهذا فابن رشد متأثر بالتعبير القرآني: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ فاهمًا من ذلك أن هناك انحرافات ممكنة للمناقشة، ولا سيما تلك الانحرافات المرتبطة بتضخيم الجناس، والتي يحذرنا منها القرآن بشكل واضح داعيًا المؤمنين ألا يتفرقوا بواسطة ﴿ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾ بحسب التعبير القرآني، [آل عمران: ٧].

الطرق المختلفة لإعطاء التصديق تستخدم في تبرير وجود ازدواجية الظاهر والباطن في النص المقدس. الظاهر والباطن ليسا في داخل النص، ولكنهما متوقفان على تلقيه. ولهذا السبب يؤكد ابن رشد أن « هذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر

هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»[1].

وبالتالي فإن تناول مسألة بطريقة برهانية أمام شخص لا يمكنه فهمها هو إنتاج لكفر[2]: نحن لا نستطيع سوى أن نزرع الشكوك ونقوض الإيمان دون أن نتمكن من أن نعطي وسائل المحاجاة. إجمالًا، لا نفعل سوى جدل سيئ وبرهان زائف. وفي هذا المجال يبرع علماء الكلام. هذا الكفر الذي يعرفه كذلك ابن رشد هو نتيجة عدم توافق بين المنهج المعروض والجمهور المعني.

عند قراءتنا لتلخيص ابن رشد لكتاب العبارة، نراه يسعى ليس فقط إلى استبعاد «الزيغ»، ولكن أيضًا إلى التمييز بين المصداقية والحقيقة بين ما هو منظور إليه على أنه حق والحق. هذا تمييز يشغل كل منطقي مهموم بتحديد النواة المنطقية للقضايا. على سبيل المثال فريجه -المنطقي الألماني في نهاية القرن التاسع عشر، والذي أعطت أعماله للمنطق دفعةً جديدةً- يحيل هذا التمييز إلى تمييز بين التوجه السيكولوجي: الاعتقاد بأنه حق، والتوجه المنطقي: تصديق الحقيقة، توجد فجوة بين ما اعتقد أنه حق وما هو حق. ويختص علم آخر، وهو العلم الذي يهتم بمسارات المعرفة، بالبحث في طرق سد هذه الفجوة، ولكن المنطقي يهتم ببيان الفجوة؛ كي يعزل الجانب الحق في القضايا التي يخضعها لسلسلة البراهين. من المهم التشديد على دوام

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

هذه الملامح المنطقية عبر تاريخ هذا العلاقة وبيان الصلة المفقودة في التاريخ، بين المنطقي في قرطبة في القرن الثاني عشر والمنطقي في يينا في القرن التاسع عشر مثل فريجه.

توجد إذَنْ إشكالية تتعلق بالحقيقة، بالحق بوصفه موضوعًا للدراسة يشغل كل تاريخ هذا العلم. ولكن عالم المنطق يهتم أيضًا كما رأينا، بكل وقائع اللغة. أطروحة الأورجانون الطويل التي دافع عنها الفلاسفة العرب تجد امتدادها عند المناطقة المعاصرين بعد فريجه والذين استلهموا فلسفته. مثال، محاكاة، مجاز، قياس ضمني، اهتم الفلاسفة في التيار الفريجي مثل جون سيرل أو دونالد دافيد سون أو كوين أو ماكس بلاك بهذه المفاهيم وقاموا بتصنيفها. إن قراءة ابن رشد «تعيد اكتشاف» محاولة لتتبع دور هذه العمليات المعرفي، وكذلك رفض توسيع الفجوة بين الخطاب الداخلي للبرهنة والخطاب الخارجي الحامل لها. عندما أقول إن قراءة ابن رشد «تعيد اكتشاف» شيء ما، لا أريد أن أجعل من مجافاة الزمن منهجًا فلسفيًا. أريد فقط أن أبرز، دون أن أتبنى مع ذلك تحليلًا غير متمايز، أن هنا دوامًا في «بعض القوالب المعرفية والسيمانطيقية منذ العصر الوسيط، وحتى أيامنا هذه»[1]. وهكذا، ليس من مجافاة الزمن أن نطرح على فلسفة أرسطو السؤال حول تركيبية الأفكار– وهي طريقة لإيجاد الصورة المنطقية كما في مثالنا عن الرابطة والضمير[2] – حتى

---

(١) حسب تعبير

Claude Panaccio, *Le Discours interieur*, Seuil, 1999, p. 22.

(٢) انظر فيما سبق.

وإن كان هذا السؤال قد اتخذ صيغته الموضوعية بصورة متأخرة عند فريجه أو رسل في نضالهما ضد النزعة السيكولوجية[١].

هذا السعي إلى التعرف على نفس «القوالب» ونفس الملامح والذي لا يسقط في عدم التمييز، يفترض إذن الديمومة الطويلة التي يتحدث عنها آلان دو ليبيرا، والذي تأتي ترجماته وتعليقاته وتحليلاته في اتجاه «[إعادة توطين] الفلسفة العربية الإسلامية في تاريخ الفلسفة»[٢]. ما هو مستهدف صيغة من الانفتاح الفلسفي ومعها تكون نهاية «الطائفية في الفلسفة»[٣]. ما هو مستهدف، «كلية المشكلات والمفاهيم والأطروحات»[٤]. وهو ما لا يعني استمرارية وجهات النظر.

بالقطع بين فلاسفة العصور الوسطى والفلاسفة المعاصرين توجد «قطيعة في الابستميات»[٥]. وكذلك قطيعة في المناهج، ولكن هذه القطيعة لا تعني غياب «أصداء» نفس المشكلات، ولا غياب نفس التاريخ[٦]. أهمية هذا التاريخ نفسه ينبغي إبرازها كل مرة نكون

---

(١) Claude Panaccio, op. cit., ليس لدى أرسطو تنظير دقيق للعلاقات السيمانطيقية التي يجدر، من هذا المنظور، أن تعقد بين المفاهيم البسيطة في العقل والوقائع خارج الذهن. وحينما يتناول أرسطو مفاهيم الحق والباطل، فإنه لا يشغل نفسه أن يضعها في علاقة مع الخصائص السيمانطيقية للحدود، إلا بصورة عامة جدًا.

(٢) Alain de Libera, *L'Art des generalités, théories de l'abstraction*, Aubier-Montaigne, 1999, p. 636.

(٣) Ibid.,

(٤) Ibid.

(٥) Alain de Libera, *La Querelle des universaux de Platon a la fin du Moyen Age*, Seuil, 1996, p. 451.

(٦) Ibid.

مستعدين فيها لإضفاء النسبية على النموذج الإرشادي الديكارتي.

أريد الآن أن أتناول مثال المجاز؛ لكي أضفي دلالةً جديدةً على دوام العناصر الفلسفية والتوافق بين إشكاليات العصر الوسيط والإشكاليات المعاصرة. هذا المثال يبرز أيضًا الجانب المعرفي والمنطقي لفن الشِّعر، وهو ما يندرج في مشروع الفلاسفة العرب لمنطق متسع ممتد لوقائع اللغة.

من المتفق عليه منذ أرسطو أن المجاز له قيمة عاطفية، ليست وصفيةً، وليس له مغزى مرجعي، وهو مدرج في حقل الخيال، وبوجه خاص في مجال الشِّعر. توجد أعمال فلسفية معاصرة حاولت أن تجعل للمجاز محتوى معرفيًا، وتدرجه في حقل المعرفة، وتعطيه قيمةً مرجعيةً. ويذهب بعضهم حتى إلى إعطائه دورًا في الإنتاج العلمي.

تجديد الدراسات حول المجاز يقوم في جزء كبير منه على المفاهيم الجديدة التي بلورها فلاسفة اللغة. وبوجه خاص تمييز فريجه بين المعنى sens والدلالة الحرفية dénotation أو المرجع يستخدم كنقطة انطلاق لأعمال أخرى عديدة. فبول ريكور على سبيل المثال يستخدم هذا التمييز لكي يقر للمجاز بدلالة مرجعية: «بالنظر إلى مثال الملحمة، يرى فريجه أن اسم العلم «عوليس» هو بلا دلالة مرجعية. فهو يقول «ومعنى العبارات، والتمثيلات أو المشاعر التي يوقظها هذا المعنى، وحدها هي التي تبقى على الانتباه الجاذب»: اللذة الفنية، على خلاف الفحص العلمي، تبدو مرتبطةً بـ«معنى» مجرد من «الدلالة

الحرفية» وكل عملي يستهدف رفع هذا القصر للـدلالة الحرفية على العبارات العلمية»[١].

وكذلك الفيلسوف الأمريكي جون سيرل[٢] يستخدم هذا التميز؛ لكي يميز بين النظرية المقارنة للمجاز والنظرية التفاعلية للمجاز؛ الأولى تضع المجاز على مستوى علاقة بين مرجعيات، تعقد شبهًا بين موضوعين من موضوعات العالم، في حين أن الأخرى تعتبر المجاز علاقةً بين معاني ولا وجود له سوى عند هذا المستوى من الدلالة.

وهناك أيضًا دونالد دافيدسون الذي يستخدم التمييز الفريجي بين سياق مباشر وسياق ملتوٍ، تمييز يفترض التمييز الموجود بين معنى ومرجعية، حتى نعي أكثر المجاز بوصفه صيغةً تبقى على المعنى الحرفي سليمًا: «القاعدة، على الأقل بالنسبة لحالات عديدة من المجاز، تقول إن الكلمة في دورها المجازي تنطبق على كل ما تنطبق عليه في معناه الحرفي، ثم بعد ذلك لا تنطبق إلا على أشياء بعينها. هذه النظرية قد تبدو معقدةً، لكنها تشبه بصورة مدهشة ما كان فريجه يقترحه كي نعي سلوك الكلمات المرجعية في الجمل النمطية وفي الجمل التي تتعلق بالسلوكيات الاقتراحية مثل الاعتقاد والرغبة. فبحسب فريجه كل حد مرجعي له دلالتان (أو أكثر)؛ إحداهما تثبت مرجعها في السياقات العادية، والأخرى تثبت مرجعها في السياقات الخاصة التي تخلقها

---

(١) Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 278.

(٢) John Searl, *Metaphor and thought*, Cambridge University Press, 1003, p. 104.

العوامل النمطية أو الأفعال السيكولوجية»[1].

نجاح النظريتين المقارنة والتفاعلية للمجاز لم يأتِ من تفسير ما هو المجاز، ولا من الطريقة التي ننتجه بها، وإنما لا يعود إلا إلى كون هاتين النظريتين تعرفان كيف تعبان بتأثيرات المجاز علينا. في الواقع، المجاز لا ينتج معناه بواسطة التفاعل بين فكرتين، وهو نفسه ليس رسالةً مشفرةً، حتى وإن انطلقنا في مسار لفك الشفرة. هو بالأحرى «عمل الحلم في اللغة»[2]. وهو ما يفترض من جانب المفسر وكذلك من جانب منتج المجاز، إعمال الخيال. فهم مجاز هو في حد ذاته عمل خالق للمجاز: فهم مجاز هو مشروع خلاق مثل إنتاج المجاز، ويمكن أن يسترشد بقواعد»[3].

من وجهة النظر هذه يمكن أن نقول إن ازدواج المعنى بين معنى حقيقي ومعنى مجازي كما يُقال غالبًا، هي رؤية أمنية أسسها من يرفض أن يرى فهم المجاز على أنه فهم قليل الانضباط. يمكن حتى أن نقول إنه لا يوجد معنى ثانٍ: المجازات تعني ما تعنيه الكلمات في تفسيرها الأكثر حرفيةً. وهكذا، إذا كانت إعادة الصياغة الشارحة **paraphrase** للنص تفشل، فليس لأن هناك معنى خاصًا من المستحيل أن نشرحه، ولكن لأنه لا يوجد ما يستوجب الشرح. التمييز المجدي ليس هو

---

(١) Donald Davidson, *Ce que signifient les métaphor*, trad. Fr., in Enquit sur la verite et l'interpretation, Ed. Jacqueline Chambon, 1993, p. 359.

(٢) Ibid., p. 349.

(٣) Ibid.

الموجود بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، ولكن هو الذي يمكن أن نقيمه بين المعنى والاستخدام. المجازات تنتمي حصريًا إلى مجال الاستخدام.

أهمية هذا التميز بين المعنى والاستخدام، بالنسبة للتمييز بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، هو أنه يعطي بطريقة أكثر وضوحًا للمجاز قيمةً وصفيةً، ويتفادى أن يحصره في قيمته العاطفية. حيازة قيمة وصفية بالنسبة للمجاز، هي أن يكون قابلًا لتلقي، في الجمل التي هو موجود فيها، قيمة أن يكون حقيقةً. هذه القيمة تعتمد على اعتقادنا نسبيًّا بالعالم. فمن زائف، يمكن للمجاز أن يصير حقيقيًّا ومن حقيقي يمكن أن يصير زائفًا، بحسب المعلومات التي لنا على العالم (وليس بحسب معرفتنا باللغة أي بمعنى الكلمات). في هذه الحالة، أهمية المجاز هو أنه يقدم لنا مؤشرات ثمينةً عن مولد المعرفة.

ولنقدم مثالين عن هذا المرور من الخطأ إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى الخطأ. في عبارة «هيمنجواي مفقود في أفريقيا»، كلمة «مفقود» لها استخدام مجازي: نحن نعتقد أن هيمنجواي مات. بيد أن هناك معلومات مكملة تشير إلى أنه مفقود وليس ميتًا: هنا نصحح اعتقادنا، التغيير الذي يجري مرتبط بعلاقتنا بالعالم، ولكن ليس بمعنى كلمة «مفقود». فهو إذَنْ مرتبط بالاستخدام، وليس بالمعنى. نفس الأمر في عبارة «أفريقيا فوضى كوزمولوجية»، لدينا هنا اعتقاد خاص بأفريقيا كان مشتركًا بين كثير من قدامى المؤلفين من بينهم بلين Pline. نظرًا للأوصاف المتوفرة في القرن السادس عشر، وتحت تأثير حكايات ليون الأفريقي، نصحح هذا الاعتقاد

دون أن نغير معنى كلمة «فوضى»، لأن هذه الكلمة تستمر في وصف أفريقيا -لدى المؤلفين السابقين قليلًا على ليون الأفريقي- في الصيغة الآتية: «أفريقيا فوضى تاريخية»؛ الاعتقاد قد أزيح دون أن يتغير معنى كلمة «فوضى»: أفريقيا لها الآن مكان في الكون، ولكن ليس بعدًا في التاريخ.

أهمية هذه المجازات هي أنها تسمح لنا بأن نتابع نشأة المعارف المرتبطة بشخص أو بقارة. نرى الآن على نحو أفضل أن المجاز ذو صلة قرابة بالوعد والنقد والتأكيد، بعبارة أخرى هو صيغة من الخطاب، تتعلق باستخدام المعنى العادي للكلمات، أي اعتقاداتنا. هناك إذَنْ ما يشبه سياقًا ملتويًا للمجاز؛ الأهم في عبارة مجازية مثل «س هي سَ» ليس هو التفاعل بين الكلمات، وليس تعليق مرجعها المعتاد، ما يهم بالأحرى هو البنية: «اعتقد أن س هي سَ». المعنى العادي يبقى بلا تغيير في المجاز، ولكن علينا أن نأخذ في الحسبان فعل فهم المجاز التي يقترب من صيغة الخطاب، إلى اعتقاد يعدل إدراكنا للواقع دون أن ينشغل بتغيير معنى الكلمات.

ولكن هل يلزم من أجل ذلك تحمل تكلفة عالية وتعليق المرجع المعتاد، كما يقترح ريكور، حتى نرى ملامح جديدةً للواقع؟ التكلفة مرتفعة؛ لأن ازدواج المرجعية يمكن أن ينزع الواقعية عن عالمنا، بدلًا نن معرفة أفضل بالعالم. المجاز بحسب ريكور له قيمة ملمحية as-pectuelle، بمعنى أنها تفترض «وجودًا مشتركًا» يدخل بعدًا نقديًا لـ«ليس يكون» في الدفعة الأنطولوجية لـ«يكون». ما يفعله ريكور ليس إعطاء قيمة وصفية للمجاز بقدر ما هو إعطاء قيمة وصفية للعاطفة التي

يستثيرها المجاز.

يمكن أن نوجه أنفسنا إلى حل آخر ينقذ المعنى الحرفي دون أن يؤدي إلى ازدواج المعنى ولا المرجع، ودون أن يطيح بواقعية عالمنا، وأن نقر تمامًا بالقيمة المعرفية للمجاز. يتعلق الأمر أيضًا بأن نخلي مكانًا للقيمة الإيعازية للمجاز وبالتأكيد لجانب التصديق والقبول اللذين من دونهما يكون المجاز غير مفهوم: بعبارة أخرى بصيغة الخطاب الذي يحتل مكانه فيه. جعل الفارابي وابن رشد من المجاز قياسًا ممكنًا ومتخيلًا. بهذا التوصيف ننقذ السمات التي اعترفنا بها. القياس هو تفكير يسمح باكتساب معرفة، الجانب المعرفي إذَنْ تم إنقاذه. وهو تخيلي بمعنى أن المقدمات من إنتاج حلم اللغة كما يقول دافيدسون. القياس الشِّعري ممكن لأن كلًّا من صانع المجاز ومتلقيه موجودان في قلب الإيجاز، وليسا في قلب الصريح. المجاز هو نتيجة لقياس تم إخفاء مقدمتيه. وكما أن من يستمع إلى مجاز يعيد تصور مقدمتيه بواسطة خياله وبواسطة هذا الفعل، يُخلق المجاز من خلال فهمه. هذا الخلق قريب من الاعتقاد، هو إذَنْ صيغة يكون فيها مفهوم الخطاب الملتوي لفريجه يسمح بأن نعي: نحن في قلب الاستخدام وليس في المعنى بالرغم من أننا لم نغير المعنى بجعله مزدوجًا.

المجاز بوصفه صيغةً وخطابًا ملتويًا هو إذَنْ تحول: إذا انقذ المعنى للحرفي، فهو يجعل منه استخدامًا جديدًا يقترب من تحول metamor-phose. المثال التالي الذي يقدمه ابن سينا بليغ: «العسل من الصفراء متقيأ» حرفيًا عمل النحل هو «تقيؤ» العسل. ولكن هناك مجاز؛ لأن

الكلمة «تقيؤ» ترتبط بشكل شائع في اللغة بالنشاط الذي يسعى الإنسان للهرب منه. الهرب والملاحقة: نحن هنا في قلب أفعال تصديق تخيلية تمامًا، تلك الخاصة بالخطاب الشِّعري، طبقًا للفارابي. نحن لم نمس المعنى الحرفي، ولكن صنعنا منه استخدامًا يجعل المجاز قريبًا من التحول: العسل لم ينظر إليه على أنه حلاوة يُبحث عنها، ولكن بوصفه منتجًا مقززًا يترك المستمع محتارًا، فهو يزعج إذَنْ بإحداثه إدراكًا آخر للواقع، إدراكًا ملتويًا للواقع.

أهمية هذا التحليل هو عدم تعليق الدلالات الحرفية ولا المراجع المشتركة. المجاز هو بشكل كامل صيغة للخطاب على نفس المستوى النظري للكذب أو التأكيد. بإعلاء قيمة دور الخيال، نشير إلى أن المجاز ليس من شأنه أن يكون إعادة صياغة شارحة؛ هو ليس كذلك بواسطة من ينتجه ولا بواسطة من يتلقاه، لأن كليهما خالق للمجاز.

مثالان لتدعيم هذه القراءة الحرفية للمجاز الأولى تم تقديمها في الفصل السابق؛ يتعلق الأمر بقراء الآية ﴿ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ [الرحمن: ٦]. لا يتعلق القول بأن «يسجد» هنا مأخوذة بالمعنى المجازي وتحدث ازدواجًا للمعنى. يتعلق الأمر بالأحرى بالإشارة إلى استخدامات مختلفة لنفس المعاني. وقد ذهب الكندي حتى إلى القول بأن هذه الاستخدامات قد تكون متناقضةً. وهكذا «يسجد» يمكن أن يُقال على من ليس له كف ولا ركبة. المنهج المتبنى مستلهم من أرسطو في رسالته عن المقولات: هناك كلمات متشابهة تشترك في الاسم دون أن تشترك في المفهوم. الكلمة التي تعني متشابهًا في العربية هي كلمة «مشترك».

وتحت علامة الاشتراك يقدم موسى بن ميمون حالةً «للمجاز» في كتابه دلالة الحائرين. يتعلق الأمر بالتعبير «رِجلًا بِرجل»[١]. يقول لنا ابن ميمون أن هناك استخدامًا شائعًا لكلمة «رِجل» بمعنى «السببية». من المهم أن يتحدث ابن ميمون عن الشيوع وعن الاستخدام: «وهذا كثير الاستعمال». هذا الاستعمال لكلمة «رِجل» كسببية لم يكن ليجذب انتباهه إذا لم يكن قد تم التحقق منه بطريقة متكررة في اللغة. يذكر ابن ميمون الاستعمال التالي: «وقد باركك الرب على رجلي» (التكوين ٣٠،٣٠) ويتابع ابن ميمون، بمعنى «بسببي» أو «إكرامًا لي لأن ما يتم إكرامًا لشيء ما يكون هذا الشيء سببًا له». هناك استخدام آخر لكلمة «رجل»- التي يترجمها سالمون مونك أحيانًا بكلمة «قدم» وأحيانًا بكلمة «خطوة»- يضيفه ابن ميمون حينما نقرأ في زكريا (١٤،٤): وما زالت قدماه حتى اليوم على جبل الزيتون»، «يريد القول بأن أسبابه باقية».

أهمية هذا التحليل هي عدم تعليق المعنى ولا المراجع المشتركة، المجاز هنا بشكل كامل صيغة للخطاب على نفس المستوى النظري للكذب والتأكيد والقسم. المجاز ليس إعادة صياغة شارحة. إنه يندمج تدريجيًا في اللغة، والذي أدهشنا أول الأمر، والذي أثار خيالنا، يمكنه بواسطة تكرار استعماله أن يصبح جزءًا لا يتجزأ من المعنى، وبالتالي من اللغة، ولا يعود يرجع ببساطة إلى أحد هذه الاستعمالات، أي إلى العالم.

---

(١) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٦١.

التاريخ، المدينة، الحضارة

الفيلسوف والواعظ: نظام من الحقيقة

عمل أرسطو كما فسرته الفلسفة العربية هو منهج للتعليم. المدينة ومعها «نظام الحقيقة»، كما يقول ميشيل فوكو، يتم إنقاذها بواسطة التعليم. هناك نظام للحقيقة تظهره «إرادة الحقيقة»(١).

الفارابي المهتم بأفلاطون صاحب الرسائل يعزو للفيلسوف اليوناني إرادة تغيير أنماط الحياة حتى يمكن للحقيقة أن تتجلى: «يشير [أفلاطون] مرةً أخرى إلى العدد الكبير لمواطني المدن والأمم في زمانه. ويؤكد على أن الإنسان الكامل، الإنسان الذي يبحث والإنسان الفاضل، هما في خطر عظيم؛ علينا أن نجد وسيلة؛ كي نجعل العدد الكبير من المواطنين يغير نمط الحياة والرأي ليتبنى الحقيقة ونمط الحياة الفاضل أو يقترب منه»(٢).

هذه القراءة لأفلاطون مستشار الأمراء، أفلاطون صاحب الرسائل يبين هَمَّ الفارابي في ألّا تنعزل الفلسفة في المدينة. الفيلسوف ليس هو

---

(١) Michel Foucault, *L'Ordre de discours*, Gallimard, 1977, p. 18.

(٢) Al-Farabi, *La philosophie de Platon, , son ordre, ses parties*, trd. Fr. Stephane Dielber,.Revue philosophie, 2000

الزاهد المنسحب في تأملاته، حتى وإن كان يعرف مثله مثل الزاهد كيف يهرب من مدينة الطاغية عندما تكون حياته في خطر. في مقدمته لملخص حول محاورة القوانين لأفلاطون، يحكي الفارابي عن «الزاهد المتقشف وتقواه واستقامته وزهده وتفانيه»، ولكنه معروف جدًّا لدى الناس نظرًا لخصاله، يصير معرضًا «لإرهاب السلطان الطاغية» الذي يصدر قرارًا بأن يتم «البحث عنه والقبض عليه أين وجد». هنا سيلجأ الزاهد لاستخدام الحيلة دون أن يصل إلى حد الكذب، «سوف يبحث عن ملجأ خارج مدينته هذه». هناك صورة لتجلي الحقيقة التي، للمفارقة، سوف تقترن بالإخفاء. الحقيقة العارية يمكن أن تقتل. هذا هو الإخراج المشهدي الذي تلاحقه قوى السلطان، ولا يتخلى عن الحقيقة؛ كي ينقذ نفسه: قرر أن يرتدي ملابس عربيد ويأخذ مظهر السكران في بداية الليل وحمل ماندولين بين يديه، وذهب إلى باب المدينة وهو يغني. وعندما سأله الحرس على الباب: من أنت؟ قال بسخرية: أنا الزاهد فلان. وظن الحرس أنه يسخر، وسمحوا له بالخروج، وأنقذ حياته دون أن يكذب[١].

نحن هنا لسنا في الخيار الكانطي الصعب ألا نكذب حتى لو بدا الكذب لازمًا لإنقاذ الصديق الذي نخبئه من الشرطة التي تلاحقه. هنا في حالة الزاهد الإخفاء ينقذ دون تخل عن الحق. الزاهد لا يقول سوى الحقيقة، ولكنه يفعل ذلك تحت ملابس ليس من عادته أن يلبسها (سكر بيّن، ملابس عرس بالنسبة لزاهد، موسيقى، إلخ ...).

---

(١) Al-Farabi, Le Compendieum des lois de Platon, p. 139

هذا المثال يبرز مرةً ثانيةً: اندراج الشِّعر والخطابة في المنطق. هذا الاندراج يقدم مراميَ تعليميةً كبيرةً. بفضل هاتين الممارستين يمكن للحقيقة أن تقدم للعدد الأكبر: أمثلةً، صورًا، مجازات. هذه أدوات معرفية ذات قيمة عملية حينما تريد أن تترك رسالة الحقيقة المناطق المخصصة للتجريد. يأخذ الفارابي دور الخيال في تثبيت السيماء الاجتماعي **habitus** داخل المدينة مأخذ الجد، ليس خيالًا مفصولًا عن الذهن، لكنه خيال يتصدر مقدمته خصائصه التي تتمثل في السماح بمرور سريع للعلامات في المدينة. على الحاكم أن يستثير أشياء في خيال مواطنيه، كما أمكن لنا أن نرى[١].

«الآراء»، في المدينة، ممهورة بالشِّعر والخطابة، هي إما أن تكون الحقيقة، وإما أن تكون توضيحًا لها: نجد دائمًا هذا الهم في بيان الوسائل الشِّعرية للحقيقة؛ كي تتلقى المدينة في مجملها وضوحًا للكل.

في الفلسفة العملية، لم يعرف العرب كتاب «السياسة» لأرسطو. لقد علقوا على جمهورية أفلاطون، واخترعوا هنا أيضًا قراءات مبتكرةً. بالنسبة للفارابي[٢]، التوفيق بين سقراط وتراسيماخوس كما يظهران في جمهورية أفلاطون أمر ضروري: فالأول وهو سقراط يحوز علم الفضيلة، والثاني تراسيماخوس يستطيع أن يخاطب الشباب ليعلمهم. بحسب الفارابي، أظهر أفلاطون أن تراسيماخوس كان أكثر قدرةً من سقراط على تكوين الشباب وتعليم عدد أكبر؛ كان لسقراط فقط

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، فقرة ٦.

(٢) Al-Farabi, *La philosophie de Platon*, §36

القدرة على الفحص العلمي للعدالة والفضائل وقدرة على الحب، ولكن لم تكن له القدرة على تكوين الشباب والعدد الكبير؛ والفيلسوف والأمير والمشرع ينبغي أن يكونوا قادرين على استعمال المنهجين: المنهج السقراطي مع النخبة، ومنهج تراسيماخوس مع الشباب والعدد الكبير»[١].

الاهتمام بالعدد الكبير هو هم للفيلسوف، لكنه ليس دائمًا مهيئًا للرد. بل قد يحدث أن يتعرض الفيلسوف للخطر، وأن عليه -إذا ما لم يتمكن من إنقاذ المدينة- إنقاذ نفسه.

الفيلسوف والمشرع:

على الفيلسوف، طبقًا للفارابي، أن يشترك في التغيير المعتاد للآراء في مدينته؛ حتى يمكن للحقيقة أن تجد سياقًا محبذًا لتجليها. التحدي الذي أطلقه والذي أيده من بعده ابن سينا وابن طفيل وابن رشد هو إحداث توافق بين الخطاب الخارجي، المتاح للجميع، والخطاب الداخلي للبرهان، الجمع بين الحكاية والمفهوم، الملحمة وغنائية الشِّعر مع صرامة التجريدات المفاهيمية. يتعلق الأمر إجمالًا بتفادي الانشطار بين العلم والشِّعر.

ابن رشد في تلخيص جمهورية أفلاطون يضيف توفيقًا جديدًا: بين الفيلسوف والإمام. الإمام في اللغة العربية هو من يقوم بالقيادة -بوجه عام، يؤم الصلاة ويلقي الخطبة- بيد أن أفلاطون يعلمنا أن القائد لا

---

(١) Ibid.

يمكن إلا أن يكون الفيلسوف. فكرة فيلسوف مشرع يمكن أن يكون في آن حائزًا على الفضائل التي وصفها أفلاطون والفضائل التي تكون الأمة الإسلامية مستعدةً للإقرار بها لمن يعرف طريق النص المقدس، يكون حينئذ ذا مصداقية. الفلسفة هي هذا الفن الملكي الذي يسمح بالسعادة سواء للفلاسفة ولغير الفلاسفة. في المجتمع السياسي لا يمكن للفيلسوف أن يفلت من العلاقات الصعبة بالطبع مع المواطنين غير الفلاسفة.

الإمام، الفيلسوف، الحاكم الأول، مستشار الأمير: في قلب الحقل السيمانطيقي سوف يتم التفكير في مكان الفيلسوف في المدينة وفي تنظيمها. الفارابي وابن رشد بوجه خاص يلقيان ضوءًا جديدًا على هذا المفهوم بالجمع بين المعنى التشريعي والمعنى الفلسفي. الفارابي، أولًا، في كتاب الملة، يسعى إلى شرح عمل «الحاكم الأول». لا يطلق عليه «شارعًا» ولكن يُسمِّيه «رئيسًا»، هو من يأمر عبر تنظيم المبادئ. تحليله يقترب من تجربة للفكر؛ لأنه لا يذكر أي مثال من التاريخ. ولكن التحليل المفاهيمي وخبرة الفكر لا تتوقف عن الحديث عن عمل «التشريع»، و»التقدير». ويستعمل الفارابي هذين الحدين باعتبارهما متكافئين مفهوميًا. وهذه الاستراتيجية في الترادف هي نفسها بناءة: لا يوجد مناعة لاهوتية للشريعة. عمل التشريع هو عمل تنظيم شئون المدينة. ابتداءً من هنا، بعيدًا عن إضفاء امتياز للشارع الأول، يسجله الفارابي في التاريخ. هذا الحاكم الأول ليس الأول إلا في سلسلة، وعمله موصوم بعدم اكتمال بنيوي: النواقص في القانون ليست فقط

ماديةً أو فنيةً. أي ذات صلة بتطبيق هذا القانون أو ذاك- هي منطقية- أي في ذات بنية القانون نفسها، عندما يبدو من اللازم تغييره؛ لأن التشريع يتمثل في الاهتمام بشئون مدينة ما، في لحظة ما وليس لكل المدن وإلى الأبد. في كتاب الملة، يحدد: «وللرئيس الأول قد يلحق ويعرض له أن لا يقدر الأفعال كلها ويستوفيها فيقدر أكثرها. وقد يلحقه في بعض ما يقدره أن لا يستوفي شرائطها كلها، بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة مما سبيلها أن تقدر فلا يقدرها لأسباب تعرض»[١]. يوجد إذَنْ أكثر من مشرع في خلافة من يأتون بعد «الأول» كيف نفهم هذا التشابه؟ « فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال، كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول». هناك إذَنْ وضع للقانون في سياق، علاوةً على ذلك لا يوجد أي قداسة للحظة الأولى في التشريع: «ليس هذا فقط، بل له أيضًا أن يغير كثيرًا مما شرعه الأول، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه؛ لا لأن الأول أخطأ، ولكن الأول قدره بما هو علم الأصلح في زمانه، وقدر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول ويكون ذلك مما لو شاهد الأول لغيره أيضًا»[٢].

تغيير القانون، تكييفه مع السياق، مواءمته للزمان والمكان اللذان يتم فيهما تطبيقه، هذه هي إذَنْ خصائص عمل الحكام الذين يتتابعون. الإخلاص للحاكم الأولى يعني وضع القوانين في السياق: يجدر أن نقف عند فرضية تخيلية لعودة المشرع الأول. إذا عاد بيننا، كان سيقوم

(١) الفارابي، كتاب الملة، فقرة ٧، ص ٤٨.

(٢) المرجع السابق، فقرة ٨، ص ٤٩.

بما يقوم به مشرعنا المعاصر. ولهذه الحجة قوة كبرى؛ فهي تسمح بفهم أن المحاكاة هي أولًا إبداع وليست تبعيةً، أو «تقليد القرود» بحسب تعبير مونتاني. وهي نفس الحجة التي يستخدمها جاليليو للدفاع عن نفسه: إذا عاد أرسطو بيننا، لصدَّق على أعمالي؛ لأن العناصر الجديدة المكتسبة بواسطة مناهج الملاحظة بالتليسكوب تدعو لمراجعة النموذج الإرشادي لمركزية الأرض.

مستوى التشريع هو مستوى ابتكار القوانين. ولكنه ليس بعد مستوى القضاء، فهذا ليس فقط فنًّا تاليًا لفن التشريع، ولكنه أيضًا أدنى منه. القصد هنا هو عدم إعطاء استقلالية لمحاكم الشريعة عن السلطة السياسية «للحكام». ليس فقط لمحاكم الشريعة شرعية في ذاتها، لكنها تنتسب إلى «فن مقيد». ويتذكر الفارابي هنا فقرةً في جمهورية أفلاطون تشير إلى أن علامة النقص في المدن الإنسانية هي وجود الطب والقضاء: هناك شيء لا يسير على ما يرام في جسد الإنسان وفي جسد المدينة، ويلزم أن نجد له دواءً. يبقى أنه من اللازم الإشارة للشروط التي يقوم عليها عمل القاضي. اجتهاده أو «جهده في تفسير القانون» يفترض معرفةً جيدةً بلغة الحاكم الأول، واحترام صارم للقانون المطبق بواسطة الحاكم الأخير، «وعادات أهل زمانه في استعمالهم لغتهم»[1].

معرفة العادات، وما هو في باب التراث المكتوب وغير المكتوب، ومعرفة ما هو مجازي، وما هو جزئي ذو منزع كلي وكذلك العكس.

---

(١) المرجع السابق، فقرة ١٠، ص ٥١.

تفسير القانون يفترض إذَنْ كفاءات لغويةً وأنثروبولوجيةً.

هذا العمل للفارابي حول المحاكاة والإبداع يتميز بشكل قوي بقوامه الفلسفي عن عمل فقيه مثل مالك بن أنس (توفي ٧٩٥)، الذي صاغ مفهوم المحاكاة بصورة بالغة الاختلاف. هذه المحاكاة ينبغي أن تتم حسب عمل الرسول «الحاكم الأول». أراد مالك إضفاء القيمة على ممارسة عادات المدينة. وإذا كان يرجع إلى القرآن وإلى السنة النبوية؛ فذلك لكي يجد ما يُضفي شرعيةً على اللجوء إلى هذه الممارسة. أن يخلف المرء الرسول يعني، بالنسبة له، محاكاته في أفعاله التي رفع الكثير منها إلى درجة المعيار. بالاستناد إلى الآية القرآنية الآتية جعل من المحاكاة التابعة قاعدةً إسلاميةً: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [الزمر: ١٨]. ويفسر مالك هذه الآية كالتالي: يتبع الناس فقط أهل المدينة. فعندهم كانت الهجرة، ونزل الوحي، وتحدد الحلال والحرام؛ لأن رسول الله عاش بينهم، كانوا شهداء على الإلهام والوحي؛ كان يأمرهم فينفذون، وبيّن لهم السبيل فاتبعوه حتى لبى نداء ربه(١).

صحابة الرسول كانوا مثل مستشارين له. منهم من أصبح قائدًا مثل الخلفاء الأربعة الأوائل. من هذه الفترة بدأت الأهمية المعطاة للأشخاص الذين يدورون حول الخليفة. تلا ذلك بروز موضوع فن الحكم والموقع الذي يشغله المستشار، وهو في الغالب فيلسوف، في

---

(١) Malik , cité par Robert Brunschvig, "Polimiques medievales autour des rites de Malik", *Etudes d'Islamologie*, Maison neuve larose, 1976, p. 69-70.

مثل هذا الفن.

الفيلسوف ومستشار الأمير:

بالنسبة للفارابي، من الضروري التوفيق بين الفيلسوف والخطيب. لقد رأينا للتو كيف يبرز الدور البراجماتي للحاكم الأول ومن يتبعونه، مع قطيعة واضحة مع منهج بعض الفقهاء الذين جعلوا من محاكاة الرسول قاعدةً قانونيةً. هذا البعد في السياسة حيث يؤخذ في الحسبان الأغراض البراجماتية يرجع إلى طيف واسع من الأدب العربي في العصر الوسيط. إنه تراث «مرآة الأمراء». منذ القرن الثامن وتأسيس السلطة العباسية، تراث مرآة الأمراء صار موضوعًا لتأمل حول فن الحكم مع إشارات لأخلاق الموعظة، وأحيانًا العقلانية الحسابية. لا يتعلق الأمر بالتراث القانوني الذي تمثله مدارس القانون المختلفة.

يتعلق الأمر بالأحرى بتراث واقعي براجماتي، ليس منشغلًا بشرعية السلطة، ولكن بالقواعد المفيدة للحاكم لفهم مجرى الأمور، وهو ما يحدث بصورة عرضية في التاريخ: كيف يمكن على سبيل المثال إقرار السيطرة والحفاظ عليها؟ نصيب ما هو عرضي في ممارسة السلطة أساسي هنا.

رسائل أو حكايات مثل كلية ودمنة لابن المقفع[1]، وأيضًا كتب تتخذ شكل المدخل إلى السياسة: أساليب كثيرة مختلفة لتناول الحكم ليست مبدأً مؤسسًا للسياسة، لكنها نوع فيه صور أدبية مختلفة تنتج

(١) وهذا النص هو أحد مصادر حكايات لافونتين.

تأثيراتها[١].

المرآة تسمح للمرء أن يرى نفسه حين يتصرف: هكذا بالنسبة للحاكم الذي يلزم أن يجعل من نفسه قدوة، يمكنه أن يراقب طريقته في حكم المدينة. عليه أن يبدو قادرًا على حكم نفسه كي يحكم الآخرين، «يفرض على نفسه ما يفرضه على الآخرين»[٢] كما يجب عليه أن يكون شجاعًا بما فيه الكفاية، «قادرًا على مواجهة الحروب بنفسه»[٣]. هذه الإشارات موجودة بالتأكيد في التراث الروماني. يقول لنا شيشرون إن على الأمير ألا يتوقف عن مراقبة نفسه وعن التعلم؛ حتى يستطيع «أن يلهم الآخرين بالرغبة في تقليده، و [ببريق نفسه وحياته] يقدم نفسه كمرآة لمواطنيه»[٤]. لفنون الحكم إذَنْ غايات متعددة: من حكم النفوس، إلى حكم الأقاليم، مرورًا بحكم المنزل والعائلة، التوزيع العادل للمياه، أو حتى تكوين سلطات مضادة للأمير يمكن أن تتخذ قناع «إرادة الله»[٥]. هناك صور لكل هذه الأشكال من الحكم في المدينة. ومن حكم الذات إلى حكم المدينة توجد استمرارية واقعية. الأمير يتخذ الأب الصالح للعائلة نموذجًا لإدارة ثروات الدولة. يتعلق الأمر بممارسة تحكم ورقابة على الملكيات والسكان، كما يفعل الأب الصالح للعائلة.

---

(١) انظر، Makram Abbes, *L'Islam politique*, PUF,2009

(٢) Al-Farabi, *Le Compendieum des lois de Platon,*

(٣) المرجع السابق.

(٤) Ciceron, De Republica, II, 42, 69, p. 46, cité parM. Senellart, *Les Arts de gouverner*, Seuil, 1995, pp.48-57.

(٥) ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٤٠ - ٦٥٢.

وبحسب فن الحكم، ينبغي للقوة الخالصة للسيف أن تخلي مكانها للتشاور والعدل، والجزاء حسب الرتبة، وبوجه خاص الحلقة الأولى من المستشارين والوزراء. والفارابي في تعليقه على جمهورية أفلاطون يلفت انتباهنا إلى هذه الحصانة للأمير: عليه أن يوجه عنايةً فائقةً للأمراء ورجال الخبرة والمستشارين ورجال السياسة للحظة التي يحتاج فيها لمشورتهم، سواء في زمن الحرب أو زمن السلام؛ لأن المشرعين والمدنيين ليسوا من هذه النوعية، فينبغي أن يحفظ لهم مقامهم من أجل خير المدينة[1].

الأمير يحكم مع مستشارين، لأن هؤلاء على غرار المرآة من الزجاج أو من الصلب أو من الورق، تسمح للأمير أن يذهب بصورة أسرع ولا يُخطئ. هم بمثابة الحث على التصرف باستقامة. من هنا يأتي الدور المهم للمعلمين إزاء الأمراء: نحن نعرف أنه كان هناك سينيكا بالنسبة لنيرون، وأرسطو للإسكندر الأكبر، وأفلاطون لدنيس السيراقوسي. في التراث العربي الإسلامي كان الكندي لابن المعتصم، وابن سينا لشمس الدولة، وابن رشد لأبي يعقوب يوسف. أفلاطون الذي يمجده الفارابي لعمله مستشارًا يشير في الرسالة **VII** أن على الأمير أن يقيم الثقة ليحتفظ بالسلطة. هو ليس أفلاطون صاحب المدينة المثالية في الجمهورية، وإنما أفلاطون الذي لا يهتم بالسياسة نفسها قدر اهتمامه بصوت السياسة الذي تبثه والضجة التي تحيط بها، أي بأصدائها أكثر من شرعيتها: «ها هو النوع من النصائح التي أقدم لك إياها. هذه النصائح، المتفقة مع ديون، أقدمها أيضًا إلى دنيس الثاني: في المقام الأول أن

---

(١) Al-Farabi, *Le Compendieum des lois de Platon*,

تعيش كل يوم بصورة تصير معها قدر الإمكان سيدًا على نفسك، وأن تكتسب أصدقاء أوفياء وأنصارًا، حتى تتفادى التعرض إلى مصير أبيه الذي استولى في صقلية على كثير من المدن الكبرى التي خربها البرابرة، ثم لم يكن قادرًا، بعد أن استعمرها، أن يقيم في كل مدينة منها نظام سياسي آمن في يد رجال من أنصاره». في حين أن الفارسي داريوس عرف كيف يفعل ذلك: «الذي رغم أنه وضع ثقته في ناس ليسوا إخوته ولم يكن هو الذي رباهم، لكنهم كانوا فقط حلفاء [...] وزع عليهم السبعة أجزاء التي تكون إمبراطوريته [....وقدم نموذجًا لما يجب أن يكون عليه المشرع الصالح»، والملك الصالح. لأن القوانين التي أقرها سمحت للإمبراطورية الفارسية أن تبقى في حالة جيدة حتى الآن»[١]. الكلمة ذات السيادة في السياسة إذَنْ هي الثقة؛ لأن الثقة تستدعي الثقة، والخيانة تحل الرباط بين الأمير والمحكومين.

بيّن ميشيل فوكو في دروسه في الكوليج دو فرانس في سنوات ١٨٨٣- ١٨٨٢ كيف أن السياسة ينبغي أن تكون موافقةً للصوت. ويعلق على رسائل أفلاطون قائلًا: «عندما تنطق السياسة بصوتها لتتوجه إلى الناس وتتوجه إلى الآلهة، هنا في هذه الحالة تصون السياسة نفسها وتزدهر»[٢]. ونرى كيف أن فوكو يشدد على الدور البراجماتي للسياسة المشتق من دور مستشار الأمراء.

---

(١) Platon, *Lettre VII*, Garnier-Flammarion, 1987, p. 178-179.

(٢) Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, 2008, p. 194.

يوجد بالطبع حكام ومحكومون. وهناك بالطبع سيطرة سياسية. كيف يمكن فهم هذا؟ يلاحظ الفارابي أن «السيطرة شيء قد نحتاج إليه حين يكون سكان المدينة ليسوا صالحين ومن طبيعة ممتازة». وليست السيطرة ملومةً إلا حين « يقهر القاهر بالطبيعة، وليست لحاجة تقتضيها مصلحة سكان المدينة»[١]. وهو ما يعني أن السيطرة التعسفية والنزقية مدانة. وكذلك يشرح ابن خلدون كيف أن الأمويين والعباسيين أقاموا حكمًا أخذ شكل توارث بحسب العشيرة. ما هو السبب؟ «ولا يعاب عليهم إيثار أبنائهم وإخوانهم، وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء، فإنهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك فعهدوا إلى من يرتضيه الدين فقط، وآثروه على غيره، ووكلوا كل من يسموا إلى ذلك إلى وازعه». ولكن هذه السلطة الدينية قد «ضعفت» بمرور الزمن بسبب البعد عن الزمن الأول وهو زمن النبوة. «واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني، فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية، لردت ذلك العهد وانتقص أمره سريعًا، وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف»[٢]. السيطرة هنا تتفادى الخلافات.

فن الحكم:

لبيان كيف يمكن لسلطة حكم أن تولد وتموت، يبرز مؤلفون مثل ابن خلدون بوجه خاص شروط ممارسة هذه السلطة. السيطرة يمكن أن تنتج خلسةً، ولا تحتاج إلى بهرجة السلطة كي تظهر. على سبيل المثال،

---

(١) Al-Farabi, *Le Compendieum des lois de platon,*

(٢) ابن خلدون ، المقدمة، ص ١٦٧.

أثناء سقوط الخلافة احتفظ الوزراء بأسماء الخضوع[١]، التي أسبغها عليهم الخلفاء وامتنعوا عن أن يأخذوا أسماء الخلفاء؛ «فهو يتجافى عن سمات الملك وشاراته وألقابه جهده، ويبعد نفسه عن التهمة بذلك». لو نحينا جانبًا مشروعًا للتبرير، يسمح تحليل فنون الحكم بإبعاد البناءات الأيديولوجية والتأريخية.

سواء لدى ابن خلدون أو لدى الفارابي، خصوصية الهيمنة لأمراء الإسلام لم يتبعها أبدًا أي تبرير. يبيِّن الفارابي أن ما نُسمِّيه في العادة وبطريقة اعتذارية وفي تعارض مع الإسلام «جهلًا»، لا يمكن أن يسم الفترة ما قبل الإسلامية. هذا الحكم بالجهل لا يليق إلا بالنظم الفاسدة أيًّا كانت. أما فيما يخص ابن خلدون فهو يبيِّن أن هجرة النبي من مكة إلى المدينة لا تبرر توسع المسلمين إلى مدن أخرى مثل القاهرة وبغداد أو دمشق، كما أراد أن يعتقد صحابة الرسول؛ «والكل مجمعون على أنها بعد الوفاة ساقطة»[٢]. فنحن نهاجر لنحمي أنفسنا (كان الرسول مهددًا في مدينته مكة)، وليس للغزو.

في الواقع، السيطرة ليست هدفًا في ذاتها. السؤال الذي يطرح نفسه دائمًا على مؤلفينا هو التالي: ماذا تصنع السلطة السياسية للسيطرة؟ وحول السؤال هنا يتشكل الارتباط بين مجال حكم الذات ومجال حكم الآخرين. إذا كان رجال السياسة يحتاجون إلى نوع من جغرافيا النفس، بمعنى أنثروبولوجيا عامة، عليهم أيضًا أن يتعرفوا على أنفسهم هم.

---

(١) شرف الدولة، ركن الدولة، عضد الدولة.

(٢) ابن خلدون ، المقدمة، ص ٩٧.

أحد أهم الأغراض هو مواجهة سلطة رجال البلاط الذين يخفون عن الأمير مساوئه، وكذلك مساوئ المجتمع الذي يحكمه.

النموذج الطبي بالغ الحضور في هذه النصوص: موضوع الورم المختبئ الذي ما إن يظهر حتى يصير متفاقمًا وبلا علاج هو موضوع متواتر (حتى لدى الفارابي): يتعلق الأمر بعمل فحص للمريض، ثم إقناعه بتغيير نمط حياته. هذا العمل ينبغي أن يتم بشكل فردي، من هنا أهمية الحذر وهو الفضيلة التي لا تُمارس إلا حسب شروط خاصة؛ لأن ما يناسب هذا الرجل وهذه المدينة لا يناسب الآخرين بصورة عامة، «وهذه القوة ليست تحصل بمعرفة كليات الصناعة، واستيفائها كلها، لكن بطول التجربة في الأشخاص»[1]. وأهمية أن يكون هناك أصدقاء يكونون بمثابة مرايا نرى فيها السلوك الحسن، وابتداء منها نبدأ في تهذيب المزاج الخاص هو موضوع يتردد باستمرار. فن حكم المدينة هو إذَنْ مدرج في استعدادات أكثر اتساعًا، يدخل فيه الثقة، والسلوك الذاتي، والصحة، والعدالة، والهبة، والمشاركة.

وضع المؤلفين الذين كتبوا نصائح للأمراء هو في الغالب وضع الفاعلين السياسيين: إما أن يكونوا في وضع رئيس هيئة مستشارين (مثل ابن المقفع)، أو ممثلين للفقهاء (مثل الماوردي). لقد حددوا مسائل الاتفاق والتداول السياسي؛ وألحوا على الثقة الضرورية لدعم التماسك الاجتماعي؛ كما طرحوا أحيانًا إشكالية المسألة الحيوية عن العدالة

(١) الفارابي، كتاب الملة، ص٥٩.

التوزيعية بالإشارة إلى أرسطو (على سبيل المثال الصفحات الجميلة عن إدارة الماء للفارابي)[1]. وهو مرجع أساسي في كل العصر الوسيط العربي. الحيلة والإخفاء أيضًا مسجلة في عقلانية إدانية وحسابية، ولكن الإخفاء ليس دائمًا كذبًا: حكاية الزاهد التي حكيناها تشير إلى ذلك بما يكفي. هو بالأحرى ملابس التشريفة لحقيقة لا تتمكن من أن تُسمع صوتها في اللغة الصارمة للتجريد.

---

(١) Al-Farabi, *Le Compendieum des lois de Platon*,

النموذج الطبي

الانشغال بالذات ورعاية الآخرين

الحكاية نمط من الكتابة، كان كثير الاستخدام في مجال فنون الحكم، لكنه ارتبط أيضًا بالعناية والنموذج الطبي المنتشر في التراث العربي الإسلامي.

ونجد في القصة الفلسفية حي بن يقظان، لابن طفيل والتي ذكرناها سالفًا، تذكرةً ثمينةً بأن العلوم النظرية قد وصلت متأخرةً إلى الأندلس، وأن ابن باجة هو أول من عرضها. وهو ما يوحي بأن المكانة الاجتماعية للفلسفة في القرن الثاني عشر كانت ما زالت مستهدفةً: وقد تم استهدافها غالبًا بصورة ملتوية ابتداءً من ممارسات أخرى، ولا سيما الطب والفقه. وهكذا على سبيل المثال حينما شغل ابن رشد في ١١٨٢ موقع طبيب الخليفة، وهو موقع كان يشغله قبله ابن طفيل، كان الطب هو الذي سمح بإعطاء دفعة للممارسة الفلسفية.

ولكن قبل الفترة الأندلسية، كان النموذج الطبي القائم على الانشغال بالذات والعناية السخية بالآخرين قد فرض نفسه بفضل أعلام مهمين، مثل محمد بن زكريا الرازي (٩٢٥- ٨٦٥). يمكن أن نقول إن

كل شيء بدأ من قراءة أعمال جالينوس (١٩٩- ١٢٩). هذا الطبيب اليوناني الذي ربط ربطًا وثيقًا بين الطب والأخلاق والفلسفة. الانشغال بصحة الجسد مقرون بنظام أوسع يتضمن نمط الحياة الذي يمارس: العناية بالغذاء بالتأكيد، ولكن أيضًا العناية بسلوك النفس. فن الحكم بوصفه انشغالًا بالذات يجد هنا امتدادًا له.

يمكن أن نتناول الشروح على كتابات جالينوس للرازي[١] وابن رشد[٢]. ابتداءً من اضطرابات النفس التي تؤدي إليها إفراطات الجسد. ولكن من المهم أيضًا أن تحدد في الكتابات التي لا تبدو مباشرةً على أنها كتابات طبية حضور النموذج الطبي: لدى ابن باجة عندما يتحدث عن حياة العقل أو ابن طفيل مخصصًا تحليله للعيش في جزيرة وتعليم وإنسان «طبيعي»، على غرار روبنسون. وأنا إذ أتحدث عن النموذج الطبي؛ فذلك لأشير إلى أن الطب لم يكن منظورًا على أنه «تقنية في التدخل»، تستدعي في حالة الأمراض أدوية وعمليات. وإنما عليها أيضًا، في شكل مدونة معارف وقواعد، أن تحدد طريقة في العيش، نمط في علاقات ثنائية مع الذات ومع الجسد ومع الغذاء واليقظة والنوم، مع الأنشطة المختلفة ومع المحيط البيئي»[٣].

فلنبدأ إذَنْ بالرازي. لقد وُلد في الري بالقرب من طهران، وتعهد بإدارة مستشفى. من المناسب أن نبرز أن معه تطورت المناهج الأولى

(١) الرازي، الطب الروحي.

(٢) ابن رشد، شرح جالينوس.

(٣) Michel Foucault, *Le Sousi de soi*, Gallimard, 1984, p. 122

لجمع الملاحظات على سرير المريض. ومع مجمل هذه الملاحظات تتحدد ملامح التفكير الطبي بين الحالة الخاصة والقاعدة المتضمنة فيها. ولكن الرازي يرى فيها، من خلال صحة الجسد، صحة الإنسان في مجمله. رسالته في «الطب الروحي» تخصص فقرات مطولةً لمسلك النفس، وعلى الطريقة التي يتم التحكم فيها في الذات؛ حتى لا نجعل الجسد يفقد توازن أمزجته. هذا الاهتمام بتوازن الأمزجة هو ما يسميه ميشيل فوكو «فن الوجود» أو «ثقافة الذات» عندما يحلل وزن كتابات جالينوس في العصر القديم. الرازي يعتبر سقراط إمامًا، وبحسب فوكو مع سقراط بدأ «فن الوجود» هذا[١]. والرازي هو بالفعل في ركب جالينوس الذي يرى أن من اختصاص الطبيب ليس فقط شفاء انحرافات العقل الكبرى (كان جنون الحب يدخل تقليديًا في مجال الطب)؛ ولكن علاج الانفعالات (الطاقة العشوائية العصية على العقل) والأخطاء (التي تنشأ عن رأي خاطئ)»[٢]. ولهذا يحذر الرازي من الغضب، ومن الممارسة الجنسية المتواترة أو انفعالات البخل أو الإفراط في شرب المسكرات. فالإفراط في الغضب على سبيل المثال، يضر بالغاضب أكثر مما يضر بالمغضوب عليه[٣]، الشَّرَه يقلب الأولويات؛ لأنه يجعلنا نعيش لنأكل، لا نأكل لنعيش. وأخيرًا، «إن إدمان السكر ومواترته، إحدى العوارض الرديئة المؤدية بصاحبها إلى المهالك والبلايا

---

(١) Ibid., p. 59.

(٢) Ibid., p. 72.

(٣) الرازي، الطب الروحاني، تحقيق: عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨، ص ٢٨.

والأسقام الجمة. وذلك أن المفرط في السكر مشرف في وقته ذاك على السكتة، وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأةً، وعلى انفجار الشرايين التي في الدماغ»[1].

والأساس في استعراض هذه الإفراطات يبقى هو البحث عن حياة طبقًا للعقل. ولكن هذه الحياة ليست بمنأى عن البحث عن توازن حساس للأمزجة. وهكذا فإن: «متعلم الفلسفة المتعجل» الذي يريد أن يحصل سريعًا على معرفة القدماء[2] إلى الدرجة التي يهمل فيها جسده «وأقل الغذاء والراحة»، فإنه يقع «في الوسواس السوداوي والمالينوخوليا». ولكن أيضًا بالعكس من لا يميل إلى التأملات والنظر إلا في لحظات نادرة مُفضِّلًا الملذات المتكررة والرغبات و«عرض له أدنى شغل» لا يستكمل علم الفلسفة[3]. يوجد هنا بحث محدث عن «سيادة» حسب تعبير فوكو «تتسع لخبرة تأخذ فيها العلاقة مع الذات ليس فقط شكل السيطرة، وإنما متعة بلا رغبة ولا اضطراب»[4].

هذا الغياب للاضطرابات خاص بوجود طبقًا للعقل الذي لا يمكنه الاستغناء عن «ممارسة الصحة»[5]. بالنسبة لأبي بكر بن باجة (١١٣٨ - ١٠٧٧) رسالة الإنسان هي أساسًا عقلية. ويشدد الفيلسوف

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) ذكر الرازي سقراط وأفلاطون أرسطو، وثيوفرسطي، وأوديموس، وكرسيوسووتيمسطس والإسكندر الأفروديسي.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) Michel Foucault, *Le Souci de soi*, p. 85.

(٥) Ibid., p. 123.

الأندلسي على معنى كلمة تدبير، هذه الكلمة تشير إلى مفهوم ترتيب الأفعال حسب الغاية المستهدفة. وكلمة تدبير تترجم بصورة تبسيطية بكلمة «نظام» (ريجيم). التدبير هو الذي يسمح بأن نفهم أن نقول عن «الله» أنه مدبر العالم[1]. وأن نتحدث أيضًا عن «تدبير المدن» كما يفعل أفلاطون أو حتى التدبير المنزلي. يقول ابن باجة « المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء»، متذكرًا الدرس الأفلاطوني عن أن القانون يدير أفعال البشر؛ لأن الفضيلة هجرتها. فن الطب مثل فن القضاء يفرض نفسه؛ لأن المدينة ابتعدت عن الكمال، عندما يظهر على الجسد الاجتماعي والجسد العضوي أعراض المرض. يتذكر ابن باجة هنا درس الفارابي الذي عقد في كثير من كتاباته هذا التوازي بين الطب والحكم معطيًا الأولوية للحكم: «فالمدني والطبيب يشتركان في فعليهما ويختلفان في موضوعي صناعتيهما. فإن موضوع ذلك هو الأنفس وموضوع هذا هو الأبدان. وكما أن النفس أشرف من البدن، كذلك المدني أشرف من الطبيب»[2].

الفن السياسي حاضر بالتأكيد، ولكن الحياة طبقًا للعقل تقتضي العزلة. كيف يمكن التوفيق بين اقتضاء الانعزال- الموصي به لمن يريد أن يهب نفسه لأجمل اللقاءات: الاتصال بالعقل- مع فكرة أن الإنسان قد صنع بالطبيعة كي يعيش في المدينة؟

إجابة ابن باجة تميز بين الجوهري والعرضي: «وليس هذا مناقضًا

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد. تونس، سراس للنشر، ١٩٩٤.

(٢) الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، دار المشرق، ١٤٠٥ هـ ص ٢٤.

لما قيل في العلم المدني ولما تبين في العلم الطبيعي. فإنه تبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع. وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شر كله. ولكن هذا إنما هو بالذات، أما بالعرض فهو خير»[١]. لكي يوضح هذا الوضع المفارق يلجأ ابن باجة إلى مجاز طبي: توجد سموم قاتلة وقد يحدث أن يعيش الجسد موقفًا غير طبيعي تكون فيه هذه السموم مفيدةً، وتكون فيه الأغذية الطبيعية والمعتادة -مثل الخبز واللحم- ضارةً. الحياة طبقًا للعقل هي حياة غير معتادة، لكنها ملائمة لمن يكرسونها للعقل بشكل كامل.

ممارسات الصحة والمقولات:

ولكن حين نشير إلى الطب الأندلسي، فإن ابن رشد يفرض نفسه. ابن رشد يسير على الخط الذي رسمه الفارابي، المعلم الثاني. النموذج الطبي يُفهم انطلاقًا من مبادئ المنطق نفسها: الحديث عن علامات مرض، معناه أن يعرف المرء البلاغة؛ لأن العلامات هي أساس القياسات الضمنية: الحديث عن علاج الشر بالشر معناه معرفة الديالكتيك، ومعناه قبل كل شيء معرفة المقولات، كما سنرى. لأن مقولة الكيف، بواسطة مقولتين فرعيتين لها: الاستعداد/ الاكتساب من جانب والقدرة من جانب آخر، تهم الممارسة الطبية بوجه خاص بوصفها ممارسة للصحة، أي ممارسة للنظافة والوقاية والنظام الغذائي وتوازن الأمزجة أو المشاعر. عندما نتحدث عن تدريب النفس على الوصول لهذا التوازن، فإننا نحرك

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص ٨٠

استعداداتها ومكتسباتها، وعندما نتحدث عن «القوة الطبيعية» يعني أن تتصرف بسهولة وأن تعاني بصعوبة، فإننا هنا نتحدث عن قدرتها. ولكي نخوض جيدًا في الفحص الطبي، ينبغي إذَنْ معرفة المقولات. في أندلس ابن رشد ماذا كانت المعرفة بعلوم المنطق؟

هناك حكاية يحكيها المراكشي[١] حدثت في قصر أبي يعقوب يوسف في حضور الطبيب الفيلسوف ابن طفيل. وكان على ابن طفيل أن يجد حلًّا لحيرة الأندلسيين أمام نصوص أرسطو وأمام مترجميه[٢]. وقد تحدثنا عنها عندما أشرنا إلى اللقاءات الفلسفية. توجد الشروح على نصوص أرسطو وأشار إليها هنا الأمير الموحد، ولكن هنا أيضًا الشروح التي شرع فيها ابن رشد لنصوص جالينوس. في فترة غير محددة ممتدة من ١١٥٣ إلى ١١٦٩ كتب ابن رشد كتاب «الكليات في الطب» يتضمن أقسامًا عدةً أحدها عن التشريح[٣]، والآخر عن الصحة وآخر عن المرض، عن العلامات (الأعراض)، عن الدواء وعن الغذاء، عن المحافظة على الصحة، عن الشفاء، كلها مستلهمة من معرفته بجالينوس.

هذا الكتاب له مكمل عن الطب الخاص باسم «تيسير»، مثل ذلك الذي سيكتبه صديقه أبو مروان ابن زهر، ويعده ابن رشد أكبر طبيب منذ زمن جالينوس. وابن زهر هو أيضًا مؤلف «كتاب الأغذية» بمثابة مدخل

(١) المراكشي، المعجب، ص ١٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٣) يعزو ابن فرحون لابن رشد هذا القول: من ينشغل بالتشريح، يزدْ إيمانه بالله.

في علم الغذاء.

في تعليقاته على جالينوس يشدد ابن رشد على هدف العلوم الطبية: المحافظة على الصحة وشفاء المرض بسبب شيء ما يطرأ على الجسد. وهناك رسائل صغيرة كثيرة تعطي الصدارة للوقاية، فهناك مقالة- تضع النقاط في موضوع محدد- تتعلق «بالحفاظ على الصحة» ومقالة أخرى عن «وسائل الشفاء»[١]. كلتاهما شرحٌ على جالينوس، تشيران إلى أن المحافظة على الصحة تفترض الانشغال بالتشخيص وضرورة التخلص من الزيادات بالتدليك والرياضة. توجد إشارات عديدة عملية بمثابة معالم لهذه الشروح، مثل على سبيل المثال فكرة أن الخبز الساخن صعب الهضم، وأن الخبز بالخميرة أفضل من الخبز بلا خميرة.

كان لممارسة ابن رشد شعبية يشهد عليها هذا القول لابن فرحون: «ومال إلى علوم الأوائل، وكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، وكان يُفزع إلى فتياه في الطب كما يُفزع إلى فتياه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب والحكمة»[٢]. علينا هنا أن نتذكر أن الفتوى هي رأي استشاري، وليس حكمًا تعسفيًا، كما يتسرب ذلك إلى لغة اليوم. يشير قول ابن فرحون مع ذلك إلى أكثر من مجرد وجود كفاءة واقعية وخاصة. يلزم القول بأن فيلسوفنا يظهر في توصياته غير متسق نوعًا ما.

هكذا في كتابه الكليات في الطب يؤكد على أنه لقراءة كتاباته في

---

(١) هاتان المقالتان موجودتان في «رسائل ابن رشد الطبية»، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، ١٩٨٧.

(٢) ابن فرحون، الديباج المذهب، ص ٢٨٤.

الطب ينبغي معرفة المنطق والعلوم الطبيعية. المنطق بالنسبة له أداة بوسعها أن توجه التعلم في كل من العلوم العملية والعلوم النظرية. وهكذا في إطار الطب، بما أن المحافظة على الصحة تمر بواسطة الأخذ في الحسبان لاختيار الغذاء المناسب، وأن هذا يفترض مفاهيم منطقيةً يتحدث عنها أرسطو في كتابه عن المقولات مثل مقولة الزمن (متى يجب أن نأكل؟) والاستعداد (الحالة التي نحن فيها). من المهم عدم إهمال الأداة المنطقية التي تسمح بفك تحليل الطبيب: في أي حالة نكون، في أي لحظة، بأي كمية من الطعام، وأي نوع؟ هذا السؤال هو من الناحية المادية طبي، ومن الناحية الصورية منطقي. هو يفترض إضفاء أسلوب لكي يوائم بين المقولات المتنوعة لواقع واحد: «إضفاء أساليب في النظام الغذائي كفن للعلاقة اليومية بين الفرد وجسده»[١].

في الرسالة المتعلقة بـ «وسائل الشفاء» يظهر الاقتضاء الفلسفي في علم الطب بشكل أكثر وضوحًا. منذ بداية الرسالة يميز ابن رشد المنهج المستخدم لدى «الأطباء القدامى والمعاصرين»[٢] والمنهج الجديد الذي يسعى للدفع به. الأول جدلي؛ لأنه يقوم على مقدمات شائعة مشتركة، مثل الشفاء يتم بالنقيض أو الشبيه يحفظ الشبيه. هذه هي مناهج تفكير مصغرة لدى أرسطو في الطوابيقا وتُسمَّى مواقع، إلى حد ما مثل توجهين في العقل نحركهما حسب الظروف. ولكن يقول ابن رشد أن مثل هذا المنهج عن المواقع لا يسمح بتغطية الصحة إلا

---

(١) Michel Foucault, *L'Usage de Plaisir*, Gallimard, 1984, p. 107

(٢) وسائل الشفاء حسب جالينوس.

«عرضًا». المنهج الثاني، الجديد، يساوي بين الغائية الطبيعية التي يسعى إليها الجسم الإنساني والغائية التقنية التي، تتميز عن الغائية الطبيعية في كونها غير محايثة للجسد، وإنما تجد موقعها لدى الحرفي، الذي يعرف بفضل مهاراته المهنية استنباطًا ما يليق بمثل هذا الكيان العضوي.

هذا المنهج هو إذَنْ خليط من الضبط العضوي والمهارة التقنية. باعتبار أن الشفاء والأمور المتعلقة بالصحة تقتضي الاثنين، فعلى الطب أن يحترم الغائية الطبيعية في نفس الوقت الذي يوصي فيه بالدواء. الجهل بنظام واستعدادات الأعضاء، وعدم أخذ الغائية الخاصة بالطبيعة في الحسبان في الطريقة التي نستنبط بها وسائل العلاج لا يمكن أن يعطي في أحسن الحالات سوى شفاء «عرضي» وفي أسوأ الحالات، وهو الأغلب في نظر ابن رشد، وصف دواء هو أسوأ من المرض، هنا يكون «أغلب البشر يموتون بسبب الطب»[1].

هذا الخليط من الطبيعة والتقنية الذي هو جوهر الممارسة الطبية يقوم على تمارين للنفس، تمارين يوعينا المنطق بها. هنا يتدخل الزوج الخاص بمقولة الكيف الذي نسميه استعداد/ اكتساب. لا يتعلق الأمر بفكرتين مختلفتين. إنه الاستعداد (العابر) الذي يصبح، بواسطة التمرين، اكتسابًا دائمًا. إذَنْ بمرور الزمن وحسب المجهود يمكن للإنسان أن ينتمي إلى ذاته. أن يكون تلميذًا جيدًا لنفسه. ويستشهد أرسطو على هاتين المقولتين الفرعيتين للكيف واللتين هما استعداد/

(١) المرجع السالق.

اكتساب بمعرفة الفضيلة. لا يتعلق الأمر بشيئين متمايزين. نجد هنا فن الحكم في أبعاده المتنوعة: «نفس التعليم يجب أن يجعل المرء قادرًا على الفضيلة، وقادرًا على السلطة. القدرة على قيادة الذات، ممارسة إدارة المنزل، المشاركة في حكم المدينة، هي ثلاث ممارسات من نفس النوع»[١].

تدريبات النفس، تمارينها المكررة تحافظ على هذا التوازن الحساس للأمزجة، وتهدف إلى اكتساب الفضيلة والمعرفة. ولكن لا يتم ذلك فقط بالتعلم، مهما كان سديدًا، هناك أيضًا صورة من القوة الطبيعية يُسمِّيها أرسطو دوناميس **dunamis**، قدرة. بقدر ما يرتبط الاستعداد/ الاكتساب بالزمن المستقطع لتسكين السلوكيات الحميدة، فإن القدرة ترتبط بالفعل نفسه: يتعلق الأمر بالقدرة على الفعل بيسر، وهو ما نطلق عليه الصحة من خلال الاستقلال الأدائي للأعضاء -أو عدم القدرة- التي نسميها مرضًا، والتي تحيل إلى الآلام وإلى عدم الاستقلال الوظيفي التي يمكن للأعضاء الجسدية أن تصاب بها. وها هنا كيف يقدم أرسطو هذه المقولة الفرعية للكيف والتي هي القدرة: «هناك نوع آخر من الكيف هو الذي بمقتضاه نتحدث عن الملاكمين أو العدائيين، أو الأصحاء أو المرضى وبوجه عام كل ما يقال بحسب القدرة (دوناموس) أو عدم قدرة طبيعية. بالفعل ليس لأنها متاحة بصورة ما نقول عن كل واحد من هذه المقولات أنه مؤهل، ولكن لأن له قدرةً

(١) Michel Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, p. 88.

أو عدم قدرة طبيعية أن يفعل شيئًا ما أو لا يُعاني من أي شيء»[1].

في هذا الصدد توجد عدة ملاحظات:

١- هذه المقولة الفرعية الثانية للكيف لا تفترض كما هو حال المقولة الأولى شيئًا ما مكتسبًا أو مملوكًا: فأن يكون المرء سليمًا أو مريضًا يأتي من قدرة هي ليست استعدادًا وليست اكتسابًا. يستشهد أرسطو، فيما يتعلق بالزوج استعداد/ اكتساب بالمعرفة. لكننا هنا، في مجال القدرة، نوجد خارج ميدان المعرفة. لا توجد معرفة بالصحة تمكننا أن نشعر أننا في صحة جيدة، ولكن معرفة هذه الصحة الجيدة تبقى مُعرَّضةً للنقص.

٢- أن يكون المرء سليمًا أو مريضًا فهذه ليست حالات، وليست انتقالات من حال إلى حال. هذه الأمثلة المتضمنة، في إطار القدرة تحيل إلى القدرة على السقوط مريضًا أو البقاء في صحة جيدة. القدرة هي إمكانية فسيولوجية وليست واقعًا، أو حالة للأشياء أو نمط مثالي.

٣- يحدد أرسطو، فيما يخص القدرة، حضور قاعدة داخلية: امتلاك قدرة طبيعية معناه التصرف بسهولة والمعاناة بصعوبة». وامتلاك عدم القدرة الطبيعي هو المعاناة بسهولة والتصرف بصعوبة. السهولة والصعوبة تصيغ نوع القدرة بصورة داخلية.

---

(١) Aristote, *Catigories*, 9a 15-20, trad. Fr. F. Ildefonse et J. Lallot, Seuil, 2002, p. 101.

٤- أرسطو كما نرى يأخذ أمثلةً من الصفات المتعارضات مثل «سليم»، «مريض» ولكنه لا يتخذ نماذج أولى مثل «الصحة»، «المرض». والصفة المتعارضة مشتقة من المصدر مثل «مريض» من «المرض».

٥- مثال المصارع أو العداء يشير إلى أننا لم نعد في مجال التدريب أو البراعة، إننا بالأحرى في مجال ممارسة القوة، القدرة، الفعل.

كيف سيعلق ابن سينا على هذه الفقرات؟ بالحديث من وجهة نظر اللغة عن المتعارضات، سوف نرى أننا في قلب مسائل الطب، وفي قلب مسائل المنطق بصورة لا تنفصل. وكأن وصف ممارسة صحية كان مرتبطًا بصورة حميمية بهذه الممارسة ومندمجًا بها: «معيار الأشياء التي يصفها واللغة التي يصفها بها»[١].

فلنتناول أولًا الطريقة التي يقدم بها أرسطو المشكلة اللغوية للتعارض في حالة القدرة: «على سبيل المثال ذلك الذي نقول عليه، انطلاقًا من قدرة طبيعية، أنه عداء جيد أو أنه ملاكم جيد. لا نقول ذلك هنا اشتقاقًا متعارضًا من أي كيف؛ بالفعل بالنسبة للقدرات التي على أساسها التي نقول عنها أنهم مؤهلون لا يوجد اسم متاح؛ كما هو الحال مع المعارف التي على أساسها نقول -على مستوى الاستعداد- إن البعض هم ملاكمون جيدون أو عداؤون جيدون»[٢]. من حقنا أن

---

(١) Michel Foucault, *Naissance de la Clinique*, PUF, 1993, 2e ed., p. 115.

(٢) Aristote, *Catigories*, 10b 1-5, p. 108-109.

نتساءل عما إذا كان هذا النقص اللغوي ليس صورةً لوضع فسيولوجي يعني أن النموذج الإرشادي الأول «الصحة» لا يدل على القدرة التي نعبر عنها بالكلمة «صحيح». طالما بقينا على مستوى المعرفة اشتقاق «صحيح» من «صحة» لا يطرح أي مشكلة. في هذا الحالة لا نتحدث عن قدرة في السقوط مريضًا أو في البقاء في صحة جيدة، نتحدث عن الصحة كمفهوم علينا فهمه، ومعرفته. ولكن حين نضع أنفسنا في مستوى «الصحة» كقدرة لهذا الفرد أو ذاك أن يحافظ على صحته أو يفقدها، لا يمكن أن ننطلق إلا من «صحيح» أو «مريض». لا يمكن أن نجعلها مشتقةً من «الصحة»، معيار مثالي يصعب الوصول إليه. عندما يتحدث ميشيل فوكو عن الهم بالذات، فبهذا المعنى القوي الذي يتعلق فيه بقدرة هذا الفرد وليس بقدرة شخص آخر.

ولقد أدرك ابن سينا كيف أن المشكلة اللغوية التي طرحها أرسطو تعبر بالفعل عن موقف فسيولوجي: «صحيح ليس معادلًا لمصحاح وهو غير مشتق من الصحة كما هو صحيح: اسم من له القوة ليس مشتقًا من القوة [...] المصحاح ليس اسمًا مشتقًا من الكيف [...] من لم يكن في صحة جيدة إذا سقط مريضًا هو في حالة المرض مصحاح رغم أنه ليس في صحة، إذَنْ هو يتلقى الصحة بسهولة. والكيف المتعلق بالاستعداد للصحة ليس له اسم، ولكن يمكن -في اللغة العربية- أن يشتق من اسم الموصوف بصورة مخالفة للقانون الطبي. فنقول حينئذ مصحاحية، وفي هذه الحالة اسم من يحوز القوة ليس مشتقًا من القوة، وإنما العكس.

ولا يبعد أن يكون كذلك الحال فى لغة العرب، فإن المصحاح في

لغة العرب، لم يشتق اسمه من الكيفية التى هى الاستعداد، بل من الكمال. فإن هذا مشتق من الصحة، ومحرف من المعتاد فى الاشتقاق، فإن الذي لا صحة فيه إذا مرض، فإنه قد يكون فى حال المرض مصحاحًا، وإن لم يكن صحيحًا، إذا كان سريع القبول للصحة، والهيئة المصحاحية، فإذًا، لا اسم لها، بل ربما يتكلف فى لغة العرب، فيشتق لها الاسم عن اسم الشيء ذي الهيئة، على عكس القانون الطبيعي فيقال: مصحاحية. فيكون حينئذ اسم ذي القوة غير مشتق من اسم القوة، بل العكس»[١].

هذه الفقرة ذات قيمة تعليمية على مستويات عدة: «من يحوز القوة ليس مشتقًّا من القوة». يشير ابن سينا على أن من تؤكد فيه القدرة نفسها «يتصرف بسهولة ويعاني بصعوبة» كشكل للصحة الجيدة، هو نقطة الانطلاق الواقعية. وضعه الفسيولوجي ليس مشتقًّا من صحة خارجية، موجودة في خارجه مثل نموذج أولى. في الواقع، الصحة في حالته مشتقة من قدرته على أن يكون في صحة جيدة. جورج كنجليم يقول لنا أن «العادي normal» أولي بالنسبة للقاعدة norme. ويقول ابن سينا ينبغي في هذه الحالة أن نقلب النظام الطبي الذي يفرض علينا أن نبدأ من المفاهيم، ونشتق منها الحالات المرضية، وليس من الأشخاص. يشدد كنجليم على أن العادة تشتق من العادي، وليس العكس. العادي هو جزء من مفردات المريض يجعل منه استخدامًا والقاعدة من مفردات الطبيب التي يعرفها. العادي يستخدم كقاعدة، ويحيل إلى قاعدة في آن. وكما أن «صحيح» ليست مشتقةً من «الصحة»، «العادي» ليس مشتقًّا من

---

(١) ابن سينا، المنطق، ص ١٥٣.

«العادة». ولكن ما يحدث بالأحرى هو العكس، العادي بوصفه «الحد الأقصى للقدرة»، ليس مشتقًّا من نموذج إرشادي أول يكون قاعدةً معطاةً سلفًا. القاعدة مشتقة من خبرة تقعيد تجد جذورها في العادي، كما أن الصحة مشتقة من خبرة، استعداد سهل للشفاء، على أساس هذه السلبية التي هي المرض. القدرة قد تصادف أحيانًا معوقات، وأحيانًا تصل إلى أقصى لياقة رياضية (الملاكم والعداء)، ولكن هي دائمًا قدرة. الانتقال من حالة الصحة إلى المرض، أو بدقة أكثر أن تكون صحيحًا أو تكون مريضًا، هذه الفكرة تؤدي إلى هجر النظريات التي تجعل من الشفاء «إنشاء نظام جديد»، أو «إعادة نظام قديم». فلنأخذ فكرة الإمكانيات الفسيولوجية مأخذ الجد: «ولكن إذا كانت الحياة لا تقبل العودة إلى ما كان فإنها تقبل الإصلاحات التي هي بالفعل ابتكارات فسيولوجية. الانخفاض الكبير إلى حد ما لهذه الإمكانيات في الابتكار هو مقياس لخطورة المرض. وفيما يخص الصحة بالمعنى المطلق فهي ليست شيئًا آخر سوى عدم التحديد المبدئي للقدرة على تأسيس قواعد جديدة بيولوجية»(١). تقلص القدرات لا يعني الجسم، ولكن يصحبه موقف جديد، هو «عدم القدرة الطبيعية»، هذا الذي يتحدث عنه أرسطو، والذي يؤدي إلى أن نعاني بسهولة ويصعب علينا الفعل.

لا يستطيع ابن سينا أن يمنع نفسه من أن يشير في تعليقه على مفهوم «القدرة» كما هو وارد في رسالة «المقولات»، إلى ممارسته الخاصة التي تتحدث بطريقة تثير اضطرابنا نحن قرّاء كنجيلم. بترجمته مشكلة

---

(١) Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, PUF, 1963, p. 129.

لغوية بطريقة فسيولوجية يبقى مخلصًا لهذه الروح التي حركت الفلاسفة العرب: أن يجعلوا من المنطق واللغة منهجًا لاكتشاف المشكلات الفلسفية، حيث إن هذه المشكلات كما يؤكد كنجيلم واردة من «مادة غريبة» هي هنا، الطب.

معرفة الجسم الإنساني

تعليم حسب الطبيعة:

هذا الهم الطبي مقترن بالهم المنطقي، له معنى في مسار الإعداد التعليمي للفرد، حيث يكون هَمُّ الذات غير مرتبط فقط بممارسات الصحة، ولكن أيضًا بأشكال الحياة الأخرى غير الحياة الإنسانية. الهم بالمحيط البيئي يمثل جزءًا من العلاقة مع الذات. في قصة حي بن يقظان يبين ابن طفيل أن حي يتعلم الفسيولوجيا تدريجيًّا من الطبيعة، وهي رحلة في مسيرة المعرفة الطويلة. خلال الفترة الأولى في هذه المسيرة يصف ابن طفيل التوافق بين الطفل والحيوانات المختلفة عنه. ولكن سرعان، من فرط ما لاحظ، ما أدهشه شيء ما: ليس له، على عكس الحيوانات دفاعات طبيعية؛ «ثم يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العري وعدم السلاح، وضعف العدو، وقلة البطش»[1].

الإقرار بنقص في غريزته هي معرفة أولى بالذات. يبدأ التعليم إذَنْ بصورة سلبية بالاعتراف بما ليس لدينا.

هذا الاعتراف يقترن بعجز آخر: استحالة إعادة الحياة إلى الظبية التي تلقته على الشاطئ بسبب صوت صراخه. عند موت هذه الظبية

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧.

حاول بكل ما يستطيع أن ينقذها، يناديها بالنداء الذي كانت تلبيه، بلا جدوى. انتهى بأن لاحظ غياب الحركة، ثم شيئًا فشيئًا غياب الحرارة. السعي إلى فهم هذا الموقف دفعه إلى الفحص، والذي هو في هذه الحالة التشريح، ولا سيما القلب، وهو عضو لم يستغرق وقتًا لفهم أنه الأساس: هو المسئول عن توقف الحركة. وعلينا أن نلاحظ أن التشريح لم يتم الشروع فيه إلا بهدف العلاج. يتحدث الطبيب ابن طفيل في وصف التشريح بمبدأين رئيسين في العلاج لا يزالان سائرين إلى اليوم: ١) عدم الإيذاء، ٢) الفائدة من التدخل ينبغي أن تكون أعلى من المخاطر. «ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولًا»[١]. وحاول أن يتذكر إذا ما كان بين الحيوانات التي لاحظها في هذه الحالة، قد عاد أحد منها إلى الحياة. الإجابة بلا دفعته إلى القيام بتمييز، لا يمكن إلا أن يكون مفيدًا.

انطلاقًا من فقد (موت الظبية) ومن نقص (في الغريزة) يبدأ التعليم: فقد الظبية البديلة للأم ونقص الغريزة بالنسبة لحيوانات أخرى.

تتم متابعة التعليم السلبي بفحص الجسد الخامل للظبية. « فصار عنده الجسد كله خسيسًا لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مرةً ورحل عنه بعد ذلك»[٢]. نرى لدى ابن طفيل نفس الفكرة الفعالة في الممارسة الطبية التي تتعلق في النهاية بمسلك النفس. في هذه الحالة المحددة، حدث انتقال لتأثير الجسد الخامل إلى

---

(١) المرجع السابق، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

«الشيء المختص» الذي لم يكن يعرفه، والذي لم يفصح عنه الجسد. الجسم بالنسبة لهذا الشيء المختفي مثل أداة. يربط ابن طفيل بين تصورين منفصلين من حيث المبدأ: الجسم العضوي والأداة الطبيعية أو التقنية «إن هذا الجسد بجملته، إنما هو كالآلة وبمنزلة العصي التي اتخذها هو لقتال الوحوش»[1]. والطب في قلب هذا الرباط: إنه يهتم بجسمنا العضوي باستخدام أدوات آتية من أجسام طبيعية أو من صناعة بشرية. وهو درس سيحفظه ابن رشد كما بينا. بشحذ الأدوات الطبيعية مثل الخشب أو الحديد للتشريح، جاءت لحي فكرة أنه يحوز القوة التي تصنع الأسلحة الطبيعية: اليد. اليد هي التي تتغلب على نقص الغريزة. هي لا تسمح له بالتغلب على هذا النقص فقط، وإنما أيضًا تجعل منه أكثر قوةً من حيوانات عديدة. اليد هي شكل طبيعي تعطي شكلًا إنسانيًا للأدوات الطبيعية: هو ميلاد التقنية. الاكتشاف مهم؛ بقدر ما نطور الأجهزة الطبيعية، بقدر ما يسهل تطوير كفاءاتها؛ من حيث الكم ومن حيث الكيف في آن.

(١) المرجع السابق..

الحكمة بين الفلسفة والقانون

الفيلسوف والمشرع:

إذا كانت فنون الحكم التي تمتد من مسلك النفس إلى حكم الآخرين، تستدعي مفهوم الحصافة والحذر، فإن أعمال بعض المشرعين والفلاسفة العرب تستدعي استراتيجيةً في استخدامها لكلمة «حكمة». هذه الاستراتيجية كما بينا تستهدف أن تعطي لمصطلح الشريعة ألوانًا معرفيةً. ليس للشريعة أي حصانة داخلية. الدين يأتي بالتأكيد كمنظومة مفاهيمية تم في إطارها التفكير في القانون، ولكن هذه المنظومة لم تُعطَ مرةً واحدةً وإلى الأبد؛ لأنه قد يحدث أن دينًا- يمكن أن يُنقل من مكان إلى آخر وبالتالي يتعرض لتغييرات كما أشرنا من قبل[1].

الاتصال بين القانون الإلهي والحكمة يتم في إطار تصور تكون الشريعة فيه مقترنةً بمشروع في المعرفة. هنا نجد مغزى الحكمة كحد أوسط للتفكير في القانون الإلهي في علاقته بالبشر. وابن رشد في كتابه «فصل المقال» مشغول بالصلة بين «الشريعة» و«الحكمة»، وليس بالصلة بين «الوحي» و«الفلسفة»، كلمتان مسئولتان عن الخلافات التي

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف..

دارت حول ثنائية الحقيقة[١].

استراتيجية ابن رشد هي ذكر كلمات الفقهاء نفسها «الشريعة» و«الحكمة»؛ لكي يقترح سبيلًا آخر للاتصال بينهما. لم يعد الأمر يتعلق بأن نقول كما قال الشافعي -فقيه أوائل القرن التاسع الميلادي الذي ندين له بالتقنين الأكثر تماسكًا للمصادر التشريعية التي يمثلها القرآن وأحاديث الرسول- إن الحكمة هي السنة النبوية. الحكمة هي الفلسفة كمجال فكري سماته هي تلك التي يذكرها النص المقدس: استخدام البصيرة، التساؤل عن أسرار العالم انطلاقًا من الأداة الأكثر ملاءمةً والأكثر يقينًا وهي القياس، والتمييز كما في سورة النحل، بين الحكمة والموعظة والجدل[٢]. الشريعة بالنسبة لابن رشد هي قانون يبرر الممارسة الفلسفية. فهي ليست قانونًا يقهر أو يمنع عمل الفلاسفة: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم. وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين ما يدل عليه الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه»[٣].

يقدم ابن رشد تجاذبًا بين كلمتي الحكمة والفلسفة، كما أكد

---

(١) انظر فيما سبق.

(٢) ذكرها ابن رشد في فصل المقال.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، فقرة ٢، ص ١.

الفقهاء وعلى رأسهم الشافعي هذا التجاذب بين الحكمة و«السنة النبوية». التراثان الفلسفي والفقهي يشرحان بذلك الفقرات العديدة التي يتم التعبير فيها عن الاتصال بين القرآن والحكمة.

وكما أبرزنا، هناك آيات قرآنية عديدة تذكر مصطلح الحكمة. وفي الغالب التعبير الذي يأتي بصورة متكررة هو «الكتاب والحكمة» وفي هذه العودة المتكررة تظهر مصطلحات أخرى: الكتاب، الحكمة، التوراة، الإنجيل. أُوحي إلى عيسى بالكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل. إلى المؤمنين، «الكتاب والحكمة» وللمؤمنين أيضًا، الحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن[1].

كيف تناول الفقيه من جانب، والفيلسوف من جانب آخر، هذه الفقرات؟

المغزى مزدوج بالنسبة للفيلسوف: ١) الجمع بين النص المقدس والفلسفة ٢) المطابقة بين الحكمة والفلسفة. بالنسبة للفقيه، المغزى مختلف، يتعلق الأمر ببيان أن واو العطف في تعبير «الكتاب والحكمة» تجعل السنة النبوية مرتبطةً بصورة وثيقة بالقرآن. ولهذا يحسب الشافعي «لأن القرآن ذكر واتبعته الحكمة، وذكر الله مَنَّهُ على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز- والله أعلم- أن يقال الحكمة ها هنا إلا

---

(١) سورة المائدة، آية ١١٠: ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾. سور آل عمران، آية ٤٧: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾. آل عمران، آية ١٦٤: يعلم الله المؤمنين «الكتاب والحكمة،» دون ذكر الإنجيل والتوراة هذه المرة. سورة النحل، آية ١٢٥: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾. سورة الإسراء، آية ٣٩: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ﴾.

سنة رسول الله»[1].

بعد هذا البناء للسنة بوصفها «حكمةً» إلهيةً، لم يعد يبقى إلا عملية واحدة ينجزها: جمع القرآن مع السنة بوصفهما «أمرًا». وكأمر يكون هذا المجموع كتلةً لا تقبل القسمة، ويكون اسمها «الشريعة» «وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتَّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول «فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله»[2].

بالنسبة للشافعي (٨٢٠- ٧٦٧) لا توجد حكمتان. فالقرآن والسنة موصوفان كحكمة. ولتفادي التشابه في هذه الكلمة، فإنه يقترح أن نأخذ القرآن والسنة معًا في مدونة واحدة. وهنا نشأت فكرة ألا نفصل بين مصدري القانون، القرآن والسنة. أراد الشافعي أن يجعل عادات أهل المدينة نسبيةً. لماذا ينبغي أن نمنح امتيازًا لأقوال الصحابة من أهل المدينة كما أراد المالكية؟ بعد هذا الفوران الذي حدث حول تأسيس أربعة مذاهب فقهية (حنفية، مالكية، شافعية، حنبلية) في القرن العاشر أمكن للبعض أن يطرح أن باب الاجتهاد قد أُغلق، وهذا من أجل تحصين الشريعة. ولكن هذا الإغلاق المفترض لم يحدث؛ لأنه في الواقع هناك دائمًا اجتهاد، جهد في الفهم والاشتقاق والتوضيح.

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص ٨٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

مصادر القانون والاشتقاق الفقهي:

هكذا تم وضع القرآن والسنة كمصادر أساسية للقانون الإسلامي، من نصوص موصى بها تصير مصدرًا للقاعدة القانونية. يرتبط بهذين المصدرين الأساسيين بصورة ثانوية وبدرجة أقل في الأهمية: إجماع الأمة والقياس، الذي هو الاجتهاد أي جهد تفسير القانون بحسب تشابه أكيد بين حالة تعرض لها القانون وحالة جديدة سوف تشبهها، كي يصرح بكونها حلالًا أو حرامًا.

المنظور الفلسفي الذي تبناه الفارابي وابن رشد شيء مختلف: فقد بيّن كيف أن مصطلح الشريعة لا يحيل فقط إلى ترجمة الآيات القرآنية وأحاديث الرسول إلى «قواعد قانونية». التوفيق بين «الحكمة» و«الشريعة» يسعى أيضًا إلى قراءة للآيات القرآنية التي تذكر «الكتاب والحكمة». لا يوجد لدى الفلاسفة أي ذكر للسُّنَّة كإطار لقراءة «الحكمة». في المقابل الفلسفة هي التي تأخذ مكان الحكمة في الآية القرآنية، كي يسمح بقراءة هذا المصطلح المقترن بـ «الكتاب».

انطلاقًا من هذا، فإن فكرة الشريعة النابعة من «الكتاب والحكمة»، تأخذ قيمةً معرفيةً تسمح بالتفكير في استمرارية القانون. وهكذا فالفارابي حين يذكر «الرئيس الأول» يعزو للتشريع الأول سمة «القاعدة الأساسية». ولهذه القاعدة سمات عديدة، وصفها مُشرِّع القرن العشرين هانز كيلسن(١)، المسئول عن المنعطف الصوري للقانون. القاعدة

(١) Hans Kelsen, *La Theorie pure de droit*, trad. Fr., Neuchatel, 1953.

الأساسية ليست إلا قاعدةً يفترضها الفكر: لم يتم التفكير فيها بواسطة القانون الوضعي. يمكننا إعادة قراءة مفهوم الرئيس الأول الذي تحدث عنه الفارابي مع هذا الاقتضاء للفكر للجوء إلى مصدر أول؛ كي يجعل استمرارية القانون ممكنةً، ويتفادى هذا اللامعنى المعرفي الذي يجعل القواعد تستنتج من حدث ما أو ممارسة ما، حتى لو كانت نبويةً. هناك مكسب آخر للتحليل الفلسفي -من ابن رشد هذه المرة- هو أن «الحكمة» التي يشير إليها الفقهاء كي يدمجوها في المدونة القانونية تسمح أيضًا بتبرير ممارسة الفلسفة حسب الشريعة.

المسيرة الفلسفية للمطابقة بين الشريعة وبين العقل كانت شبه هوس لدى الفلاسفة. فليس لأن الفقه الإسلامي يتخذ مصدره من النص المقدس يكون مخالفًا للعقل. هذا السؤال حول العلاقة بين القانون والعقل قد وضحها عالم الإسلاميات روبير برنشفيج[١]. فهو يميز بين التعبير «خاضع للعقل» والتعبير «مخالف للعقل». وإذا كان الفقه الإسلامي يتخذ مصدره من النص المقدس وليس من العقل، فهذا يعني أنه ليس خاضعًا له فيما يخص مصدره، وليس معناه أنه مخالف له. يوجد إذَنْ تبرير ثانوي للفقه الإسلامي بواسطة العقل، تبرير يستدعي مفاهيم الحكمة والأهداف والمقاصد والمنفعة أو المصلحة للبشر[٢].

يتحدث روبير برنشينج عن «العقل **raison**». ولكن الأفضل الحديث عن «العقل **intellect**»؛ لأنه لو كان العقل في إطار ديكارتي

---

(١) Robert Brunschvig, *Etudes d'islamologie*, Maisonneuve et larose, 1976, p. 347.

(٢) Ibid.

هو إنساني من أوله لآخره، فنحن اليوم في عصر ما بعد ديكارتي. العقل ليس خاصًا بالإنسان. ولقد سبق أن شرحنا في أي شيء هذا العقل يكون للهيًا بمعنى أنه متجاوز، وبمعنى أنه عنصر خالد: هو هذا العقل intel-lect الذي يفكر دائمًا، لا يصيبه الشرود، يتلقى المعقولات وينتجها.

وأيضًا التوفيق بين الشريعة والعقل الإلهي لا يطرح مشكلة. فالأمر هنا يتعلق بنفس المصدر. الشريعة، من وجهة النظر هذه، ليست إلا فيضًا من العقل. وحينما نقول إنه ليس للشريعة أي حصانة داخلية. فنحن نقصد الحديث عن هذه الشريعة التي يضعها البشر في عملهم التشريعي. ليست هي تلك التي يضعها ابن رشد على مستوى برنامجه المعرفي كأمر بالمعرفة. إذَنْ مع ذلك، كان العقل الإلهي والشريعة هما من نفس الصيغة، يبقى أن نوفق بين «الشريعة» و»الحكمة» القادمة من اليونان، الحكمة الوثنية. هذه هي العملية التي ينبغي إنجازها والتي وضعها ابن رشد، فيما سبق وبيناه، موضع التنفيذ. سوف نوضح ذلك الآن بواسطة الممارسة الفقهية بعد أن قدمنا سماتها المنطقية والميتافيزيقية.

وبحسب ابن رشد، فإن قسمة مصادر القاعدة الشريعة إلى قرآن وسُنَّة وإجماع وقياس له بنية الصناديق المتداخلة حيث كل جزء يجد تبريره في الجزء الذي سبقه؛ والقرآن هو النص الأساسي الذي يمنع التسلسل إلى ما لا نهاية على طريقة القاعدة الأساسية. هكذا فأحاديث الرسول مبررة كقاعدة تشريعية؛ لأن القرآن يقول باتباع الأنبياء. والإجماع رفع إلى مرتبة المصدر؛ لأن النبي قد أكسبه مشروعيةً بأقواله. والاستدلال القياسي أو التفكير بالتشابه الذي يستند على هذه المصادر

الثلاثة يأخذ أيضًا مكانه بين مصادر القانون؛ لأنه ما إن نتجه للبحث عن مصدر، حتى نقوم بعملية إدراج.

بواسطة هذا المنظور يكتسب النشاط القياسي قيمةً لدى ابن رشد. إنه يبرر القرابة بين النموذج الإرشادي للمعرفة والذي هو القياس البرهاني والنموذج الإرشادي التشريعي الذي يمثله الحكم بالشبيه. وهنا يجد هذا الانحياز العقلاني من جانب ابن رشد الذي أشرنا إليه حينما تحدثنا عن المنطق الموسع. وسواء كان نظريًّا أو عمليًّا، وسواء تعلق بالميتافيزيقا أو القانون، فإن النشاط الإنساني في التفكير يتجه نحو الإدراج. القرآن والأحاديث النبوية ليست كتلًا صماء يكفي تكرارها حتى نفهمها: فهي نفسها تخضع لمعايير عقلانية. إذا كان الاستدلال القياسي يستند إلى المصادر الثلاثة الأخرى للتشريع؛ فذلك لأنها مهيأة لذلك، بعبارة أخرى هي مهيأة لاستنتاج معنى قد لا يتعلق إلا بكلمة واحدة، وهي مجاز، أو بقضية كاملة وهي ترسيمة لدليل حاسم يبقى أن نرى بأي صيغة تمارس الاستنتاجات المتعددة.

توجد في القرآن تعبيرات تحصيل حاصل أو ضمنية، مجازات مثل، «الإيمان يأمر»، «الصلاة تنهى عن الفحشاء»، «جناح الذل» وغيرها. ومن الخطأ القول بأنه على أساس أن القرآن قول حق فهو لا يحتوي على مجازات؛ لأن المجاز يمكن أن يكون أكثر ملائمةً من التعبير الجاري؛ ليس لأنها حاملةً لمعنى جديد، ولكن لأنها تؤدي إلى

استخدام جديد لمعنى قديم كما بينا[١]. هذه النقطة يشترك فيها ابن رشد مع مفكرين معاصرين على غرار دونالد دافيدسون يدافعون عن التصور الحرفي للمجاز.

علاوة على ذلك، الاستخدام المتواتر لمصطلح مثل المجاز ليس مجازيًا؛ المغزى هنا يصير القصد المستهدف من وجهة نظر التخاطب: هكذا يسير الأمر بالنسبة للتعبيرات المجازية مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، «حرم عليكم بناتكم»: هذه التعبيرات الثلاثة تخلط الضمني بالمجاز وتحيل بالتتابع إلى منع أكل اللحم الميت الذي لم يذبح حسب الطقوس، تحريم غشيان المحارم مع الأم والابنة. ينتقل القصد بواسطة العمل المستهدف: الأكل في حالة، والجماع في حالة أخرى. القصد ليس سريرةً داخليةً لا تظهر للذات التي تحملها. لها علاقة داخلية بالفعل: إنه الفعل نفسه وقد أصبح مرئيًا بواسطة السلوك سواء كان هذا السلوك قولًا أو لا. أبرزت أعمال فيتجنشتين ومدرسته العلاقة الداخلية بين القصد والفعل متفادية هنا أيضًا هذا الافتراض المسبق السيكولوجي القادم من صورة ما للديكارتية، أي أن القصد له جذوره في الذات المفكرة[٢]. ج. أنكومب، وهو أحد تلاميذ فيتجشتين قد أبرز هذه النقطة، ويصف فانسان ديكومب مشروعه على النحو التالي: «بالنسبة

---

(١) انظر فيما سبق.

(٢) G. E. M. Anscombe, *L'Intention*, trad. Fr. Cyrille Michon, Mathieu Maurice, Gallimard, 2002

لأنكومب، التحليل الذي يسمح بفهم ما الذي يجعل فعلًا ما قصديًا لا ينبغي له أن يكون تحليلًا ذهنيًا (وكأن مفهوم القصد يخدم حالةً داخلية للفاعل)، ولكن تحليلًا تاريخيًا وبيوجرافيًا (هذا المفهوم يصف سلوك فاعل في سياق أنشطته التي حدثت والوسط التاريخي لحياته)»[1].

استنتاج المعنى يرتبط أيضًا بقضية تامة، نجد هنا استخدام القياس الضمني، هذا القياس الخطابي الذي تنقصه مقدمة. فمثلًا الآية التالية: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٤]. ينقص هذه الآية التي تتخذ شكل القياس الضمني مقدمة. إذا أعدنا تركيبها سنحصل على الآتي: من هم مرضى لا يصومون بعض أيام من شهر رمضان، بيد أن عليهم أن يصوموا كل شهر رمضان، إذَنْ سيكون عليهم أن يصوموا فيما بعد نفس عدد الأيام التي لم يصوموها طوال شهر رمضان». من دون إعادة التركيب هذه والتي يقوم بها بصورة ضمنية من يتوجه إليه النص، تبقى القاعدة غير مفهومة. في الواقع هي لا توجد إلا بعد تفسيرها. النص القرآني لا يحتوي على قوانين، ولكن على آيات يقوم الإنسان عبر عمله التفسيري بتقنينها.

أما فيما يخص أحاديث الرسول أو السُّنَّة، نجد فيها أيضًا تبريرًا للاستدلال القياسي. أمر الرسول باستخدام الرأي والاجتهاد، أي هذا الجهد الذي يتمثل في تفسير النص المقدس. الحجة هي هذه: كيف ما كان مباحًا في زمن الرسول والوحي يمكن ألا يعد كذلك فيما بعد؟

---

(١) Ibid., Preface, p. 15.



هناك حديث للرسول يشير إلى ذلك: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي». علاوةً على أن القرآن يعزز استخدام الحكم ومعه البحث عن الأسباب التي تؤسس لاستدلال قياسي. أحد الآيات التي تطرح هذا المعنى تقول: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥].

المصدر الثالث للقانون هو الإجماع. وهذا الإجماع ينقسم بدوره إلى اثنين: ما يتفق بشأنه العلماء وجماعة المؤمنين مثل كيفية الوضوء، وأداء الصلاة، والصوم والزكاة. ومن جانب آخر ما يتفق عليه العلماء من دون الجمهور مثل المسائل النظرية على غرار: هل العالم قديم أم مخلوق؟

في العادة، الإجماع في التراث الإسلامي هو شكل من اتفاق الأمة على معنى النص الديني. ويشير ابن رشد إلى أنه لا يمكن وجود إجماع إلا في المسائل العملية، وليس في المسائل النظرية[1]. بنقل الإجماع من الإطار التشريعي إلى الإطار النظري يفقد كل قيمة دلالية: ممارسة علماء الكلام القائمة على تفسيرات تزعم أنها إجماعية، ومع ذلك لا تكف عن تأجيج روح الفرقة، تهتز بقوة. الثقافة الفلسفية لابن رشد تدفعه إلى أن يعطي الصدارة للدليل، وليس للإجماع، وأن يترك هذا الجدل لعلماء الكلام. وهو يفعل ذلك بسهولة إلى درجة أننا نجد أنفسنا مع هذا المصدر التشريعي في حقل إنساني تمامًا، ليس إلهيًا (قرآنًا) ولا

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤.

نبويًا (سُنَّةً).

إسهام ابن رشد في التحليل الفقهي هو خليط متكون من تراث الفقه (أصول القانون الإسلامي) والتراث الأرسطي. ويبقى مخلصًا لصورة من العقلانية قد بلورها: تقييم القول المقصود دائمًا بحسب معامل اليقين. ويؤكد الباحث الإسلامي المعاصر عبد المجيد تركي أصالة مسيرة ابن رشد: «هدفه الذي يسعى إليه ويصرح به هو محاولة أن يجد تفسيرًا مقبولًا ومرجحًا لهذا الخلاف بدراسة أنماط استنباط هذه الحلول من المصادر التقليدية للتشريع على عكس سابقيه في هذا [...] بالرغم من أنه مالكي ومن أسرة من كبار المالكية، فهو لا يجعل طموحه أن ينكب على أدبيات هذا الخلاف وينخرط في الدفاع عن مدرسته. كان ينتج بأمانة وموضوعية كل وجهة نظر صالحة لكل مسألة مهمة، مصحوبةً بتدليله أو بالأحرى بالدليل الذي يبدو له وثيقًا»(١).

علينا أن نلاحظ أن مفهوم الخلاف في الفقه يعتبره ابن رشد عنصرًا إيجابيًا، يسمح بالاستخدام النقدي للعقل. الخلاف التشريعي يعارض، كما سنرى، نقطة بنقطة الانقسامات الكلامية. فبدلًا من أن ينتج الخلاف التشريعي نزعةً دوجماطيقيةً جديدةً، يشير إلى مغزى وحدود كل حل قانوني، ويستدعي الحكم الرشيد للقارئ. بالتأكيد، لا يتعلق الأمر بتحريض على عدم احترام القانون تحت ذريعة الرأي. ولكن من المناسب امتلاك الإمكانيات لمقارنة أكثر من نموذج تشريعي مرتبط

---

(١) Abdel Magid Turki, *La Place d'Averrors jurist dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane*, Les belles Lettres, 1978, p. 286.

بمدارس الفقه، مع معرفة أن الحد بين المؤمن الملتزم بإيمانه والمواطن المطيع للقانون ليس بينًا. اللجوء إلى القياس التشريعي لدى ابن رشد مبرر بواسطة الحجة الآتية: بما أن الحالات التي تنتج غير محدودة ومصادر التشريع مثل القرآن والسُّنَّة محدودة، من المهم استنتاج حالات جديدة انطلاقًا من تلك الحالات المعروفة سلفًا. القياس الشرعي قائم على أساس تشبيه له أربع مكونات:

١) الحالة الأساس.

٢) الحالة الشبيهة المستنتجة.

٣) السبب أو التشابه الذي بمقتضاه يتم التكييف التشريعي.

٤) الحكم أو التكييف الشرعي.

ابتداءً من الحالة الأصلية التي نصَّت عليها النصوص (القرآن حيث الحالات غير محددة، ثم أحاديث الرسول) نجري انتقالًا إلى الحالة الشبيهة (الموقف الجديد الذي لا شيء ينص عليه) حينما تشتركان في نفس السبب، يتم اعتبار الحالتين موجودتين في تناسب أو حتى في تكافؤ.

التفكير التشريعي، مع سمته الاحتمالية، يمكن أن يكون له نتائج مهمة، كأن يمد على سبيل المثال مغزى مصطلح معين إلى ما وراء مرجعيته الصريحة في القرآن، وهي الحالات على سبيل المثال التي يُذكر فيها الرجل وحده، والتي يقرر القاضي فيها اعتبار المرأة مستفيدةً بنفس القوانين.

هناك إذَنْ مجال لتأمل يقوم به الفيلسوف حول الفجوات الفنية والمنطقية في القانون الإسلامي. وهي تكون فنيةً عندما يتعلق الأمر بمد وتعميم وتفسير القوانين. وهي منطقيةٌ عندما يكون جهد الإنشاء التشريعي مطلوبًا. في كل مرة الثقة في عقلانية الإنسان حتى وإن كانت قليلةً تكون معيارًا كي تحفظ للقانون دوره الذي يضفي السلم على المجتمع.

أسس القانون وأسس السلطة:

من المناسب أن نضيف إلى مجالي القانون والتفسير الديني منهج علوم أصول الحكم. وهناك ميل لنسيان هذا المنهج؛ لأنه ليس مقررًا في التصنيف التقليدي للمعرفة. ينسب إلى علي عبد الرزاق رجل الدين المصري في بداية القرن العشرين التركيز على «الإسلام وأصول الحكم»، وهو عنوان كتابه الصادر عام ١٩٢٥ والذي أثار ضجةً كبيرةً. مؤسسة جامعة الأزهر الدينية سحبت منه لقب «دكتور في الشريعة» ووضعت قائمة اتهامات موجهة له- رغم أنها لم تذهب إلى حد اتهامه بالردة- من بينها أنه وجه الشريعة إلى مجال الهداية الروحية وحده، بلا تأثير على السلطة السياسية وعلى القانون.

يدور الأمر إذَنْ حول فهم معنى كلمة الشريعة. ولقد رأينا كيف أن ابن رشد يوجهها نحو مشروع للمعرفة، ابتداءً من تفسير فلسفي لكلمة «الحكمة» وهي الكلمة المرتبطة بكلمة «الكتاب»: شرع الله هو أن يبحث الإنسان عن المعرفة. والفقيه الشافعي جعل من «الحكمة» السُّنَّة

النبوية اللازمة للتفكير في الشريعة كمدونة قانونية. ولكن ماذا يقول القرآن حين يذكر كلمة الشريعة؟

توجد ثلاث آيات قرآنية ترد فيها كلمة الشريعة كطريق دون أن تكون فيها فكرة القانون، والآية هي كلام موحى به وليس أمرًا وضعيًا من النوع الذي نعرفه عادةً في المجتمع الإنساني، وهو أمر يتبعه عمومًا عقوبة عندما ينسب السلوك المحرك إلى شخص ما.. الآية (١٨) في سورة الجاثية تقول: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾، ولنذكر أيضًا آيةً أخرى يذكر فيها الفعل وليس الاسم: وهي تخبرنا أيضًا عن الأوامر الإلهية فيما وراء الحقبة الإسلامية؛ لأنها تتعلق بشرح: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]. ولنعد إلى اسم الشريعة المستخدم هنا ليقول إن الأوامر الإنسانية متعددة، وهو مرتبط بمصطلح «منهاجًا» المطابق لمعنى «الطريق»: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: ٤٨].

وعلي عبد الرازق بحسب منهج يقترب في آن من نمط التفكير الهندسي الإسبينوزي والنمط المنطقي في ترقيم الحجج الذي يتبناه فتجنشتين في كتابه «بحوث منطقية- فلسفية» قد ميز بوضوح بين الرسالة الدينية للنبي ونشاطه السياسي. وكتابه رسالة فلسفية صغيرة يستخدم في آن المعرفة التاريخية (فقرات كثيرة تحيل مباشرةً إلى ابن خلدون)

والمراجع الدينية والفلسفية. والمجموع يعطي رسالةً لا تقبل التصنيف، سواء من حيث منهجها الجديد أو من حيث غرضها التجديدي. وطبقًا لعلي عبد الرازق، فإن التمييز الذي يفتتح به الفارابي المنهج الفلسفي أساسي. ولقد سبق وأشرنا إلى ذلك. يتعلق الأمر بالرجوع إلى تعبيرات مثل «من حيث» أو «من جهة» ولنطبق هذا المذهب هنا: «النبي، بوصفه رسول الله، لا يمكنه أن يتصرف بحسب إكراه ما؛ لأنه، كما يقول القرآن، لا إكراه في الدين، وبحسبانه حاكمًا لأول مدينة إسلامية، المدينة، فهو يتصرف مع مجموعة من الإجبارات، وكان له جيش، إلخ.، كل شيء لم يكن له وظيفة دينية، ولكن وظيفة زمنية تمامًا يمكن اعتبارها أنشطة «ملكية» وليست أنشطة خليفية». بمعنى أنها تقوم مقام ما هو إلهي. كل ما يتعلق بإدارة المدينة، ويفترض إجبارًا لا يمكن أن يعد دينيًا. وهذا تفكير لم يكن لإسبينوزا أن يعترض عليه.

يستشهد علي عبد الرازق كما ذكرنا، في مرات كثيرة، بالمؤرخ الكبير في القرن الرابع عشر الميلادي، ابن خلدون. ويستعير منه منهجًا في التحليل يتمثل، ابتداء من الحقل المعجمي والحقل الدلالي، في تنحية الحمولة الأسطورية- التاريخية المرتبطة بكلمة الشريعة. ولقد أشار ابن خلدون إلى أنه منذ أول صورة للحكم في الإسلام، كان يلزم حل مشكلة الخلافة، وهي تعني حرفيًا الحكومة التي تتحدث عن قيام مقام و«خلافة» الرسول، الحاكم الأول. منذ أبي بكر، أي منذ الخليفة الذي أعقب النبي، تم رفض مصطلح «خليفة الله» بواسطة أغلبية ساحقة من جماعة المسلمين. لا يوجد سوى رسول واحد لله ونبي

واحد للإسلام، كان يمكن على سبيل المثال أن يطلق عليه «خليفة الله»، ولكن لا يمكن لأحد أن يزعم أن يتخذ لقب رسول ويُسمَّى خليفة الله. وبالنسبة لأبي بكر تم تبني تسمية خليفة خليفة الله، فخليفة تعني قائم-مقام أو ممثل. ولكن على المدى الطويل هذا التعبير يصير غير ملائم، وبدايةً من الخليفة الثاني عمر أصبح تعبير خليفة خليفة رسول الله، مزعجًا: «لما بويع أبو بكر وكان الصحابة وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن هلك، فلما بويع لعمر بعهده إليه كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله، [وكأنهم استثقلوا هذا اللقب بكثرته وطول إضافته، وأنه يتزايد فيما بعد إلى أن ينتهي معه إلى الهجنة ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها، فلا يعرف، فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى ما سواه مما يناسبه ويُدعى به مثله]»[1].

وفي يوم، يقول ابن خلدون، أتى مرسال ليعلن انتصارًا عسكريًّا وعبر عن أمنيته في أن يتحدث إلى «أمير المؤمنين»، وبدا هذا التعبير مناسبًا، وتم تبنيه. يقول ابن خلدون عن هذا المرسال: « بريد جاء بالفتح من بعض البعوث، ودخل المدينة، وهو يسأل عن عمر، ويقول: أين أمير المؤمنين؟ وسمعها أصحابه، فاستحسنوه، وقالوا: أصبت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقًّا. فدعوه بذلك، وذهب لقبًا له في الناس»[2].

من هذا المثال نرى أن السلطة السياسية تقوم من جانب على القوة الجبرية، وهو هنا الجيش الذي يقترحه المرسال الذي يحمل أخبار

---

(١) ابن خلدون المقدمة، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق.

الجبهة، من جانب آخر، يقوم على قيادة، بالطبع للمؤمنين، لكنها تتحقق بصورة أفقية، ولم تستمد شرعيةً من الشريعة تجعل لها تبريرًا رأسيًا: قيام مقام إلهي. الله لم يفصح عن «القانون الإلهي» في ممارسة السلطة؛ هذا المبدأ، لا يكف علي عبد الرازق عن التذكير به. في المقابل لا يمكننا أن ننكر «محاولة الخلفاء العباسيين في إنشاء مدونة وحيدة ومتماسكة للقانون الإسلامي، يقف الخليفة باعتباره المفسر الأسمى»[1]. بالفعل «ماذا يعني تعبير «القانون الإسلامي» من دون هذه الدول التي سعت إلى تحويله إلى تعبير وضعي عن سيادتها؟»[2].

يضع علي عبد الرازق رأيه في المسار الذي رسمه ابن خلدون؛ فهو إذ ينطلق من أصول الحكم وليس من «العلوم الشرعية»، نرى على نحو أفضل كيف أن القانون المسمى إلهيًا هو نتيجة علاقات قوى تعبر عنها السلطة. التناول الآخر الذي ينطلق من العلوم الشرعية نفسها يخاطر بأن يقبل بلا نقاش التبريرات اللاهوتية لقواعد وضعت بصورة إنسانية، لكنها تنسب دون وجه حق إلى الله، في نوع من «مونولوج داخلي متعالٍ» حسب تعبير الشاعر الألماني ليشتنبرج، ذكره مصطفى صفوان[3] «ويتمثل في أن يجعل الناس تعتقد أن شيئًا يأتي من السماء، وقد قيل على الأرض». السلطة الزمنية زودت نفسها سريعًا بأداة للتبرير

(١) Marinos Diamantides, "L'Ordre juridique et l'anarchie de la foiabrahamique", in Boudouin Dupret, *La Chari'a aujourd'hui*, la Decouverte, 2012, p. 45. 1

(٢) المرجع السابق.

(٣) Mustapha Safouan, *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre*, Denoel, 2008, cite p. 60.

الديني؛ كي تفرض نفسها على العقول بضمان متعالٍ. بيد أنه لا يوجد شيء في النص المقدس للقرآن ولا في أحاديث الرسول يدعم فكرة أن يلزم الخضوع لسلطة «الملوك» الذين يسمون خلفاء: «أبي بكر وعمر إلخ إلخ، وليس من شيء في ذلك كله ما يصلح دليلًا على ما زعموه ، بمعنى النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيام مقامه من المسلمين»[1]. يذكر علي عبد الرازق بأن الكلام الإلهي في شكل آيات ليس له سمة معيارية بالمعنى القانوني، فالنص المقدس يتحدث عن فقراء ومتسولين وعبيد، فهو لا يبرر مع ذلك وجود الفقراء والمتسولين والعبيد. فإن تذكر شيئًا ما هذا شيء، وأن تبرره هذا شيء آخر. وعندما تأخذ الآيات منحى معياريًا، فلا يوجد أي توصية محددة مقترنة بها. ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] هذه الآية التي كثيرًا ما تذكر كي تبرر سلطة الملوك على الأرض، لا تقول إن أُولي الأمر هم الخلفاء أو الملوك.

يمكننا أن نقول إن منهج علي عبد الرازق انكماشي، وبهذا أيضًا هناك ميل لوصف المنهج الذي قدمه فيتجنشتين. هذا المنهج يتمثل في تفكيك الأطروحات التي كرسها التكرار المستمر عبر التاريخ كعقائد. النزعة الانكماشية تتمثل في إبراز العارض خلف الضروري المزعوم ويشير إلى ملابس التشريفة بلا سلطة التي تكتسي بها كثير من المفاهيم. وهكذا لا يكف علي عبد الرازق عن القول بأن النصوص المقدسة لا تقول ألبتة ما نجعلها تقوله. هو لا يسد الفجوات المفترضة في النص

(١) علي عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، الطبعة الثالثة، ١٩٢٥، ص ٥٤.

بواسطة مبادئ عشوائية لا مصداقية لها، إلا بواسطة القوة الإجبارية التي تفرضها.

السمة الأخرى لهذا المنهج أن يرد إلى التاريخ ما يريد أن يكون خارج التاريخ. تقديس القانون وتشكله كمنظومة متعالية وغير تاريخية هو وليد مسار تاريخي. محمد أركون، أستاذ الدراسات الإسلامية المعاصر في جامعة باريس، والذي تُوفي في بداية القرن الحادي والعشرين، قد بين بخصوص مالك بن أنس، من أوائل الفقهاء في بداية القرن التاسع، هذا المسار التاريخي موضحًا كيف أن مؤسسي المدارس الفقهية «أصبحوا نقطة انطلاق، في حين أنهم كانوا حصيلةً لمسار اجتماعي- تاريخي لبناء مواقع للسلطة التي تبلور القواعد كما تتدخل في مسار نقل الأحاديث التي جرى تنصيبها مرجعيات إجبارية»[١]. يرفض محمد أركون حتى فكرة مؤسس مدرسة فقهية؛ لأن الأمر كما يشير يتعلق «بفاعلين اجتماعيين متعددين» تم إزالة آثارهم؛ لكي يحال الأمر إلى «معلم مانح للاسم». عملية إنتاج «القانون المقدس» تحيل إذَنْ إلى جهد في التفسير يُسمَّى اجتهادًا، أغلقت، بحسب البعض، منذ القرن العاشر، أبوابه. الإغلاق يصنع الجمود العقائدي. هذا الجهد يتمثل في ترجمة العلامات أي الآيات الإلهية إلى «قواعد شرعية». هكذا صار «القرآن، الناموس الأعلى، والمرجع الأخير الذي لا يمس ولا يمكن تجاوزه لكل شريعة، سرعان ما تم إحلاله، في الممارسات العملية المعيارية المحلية، بواسطة سلطة الخليفة وبالحكومة والقاضي

(١) Mohammad Arkoun, *Humanisme et Islam*, Verin, 2009, p. 151.

والعالم المجتهد»[١].

الشريعة- رهانات معاصرة:

لمن يتأمل اليوم في وزن الكلمات وفي محيطها الذي لا يكتفي فقط بنظامها داخل خطاب، تحمل كلمة الشريعة في داخلها مجموعةً من التحديدات التهويمية. نظم إرهاب تقطع فيها الأيادي، النساء تُطلّق شفاهةً، مطالب متطرفة لمجموعات إرهابية، قانون قديم من العصور الأولى للإسلام، مجموعة من العقوبات التي لا تتوافق مع حقوق الإنسان، إلخ.

من المهم إذَنْ أن نعيد العمل الذي أُنجز طوال التاريخ بواسطة ابن خلدون، وعلي عبد الرازق، وأركون ومؤخرًا وائل بن حلاق[٢] الأستاذ في جامعة كولومبيا. فيما يبدو للوهلة الأولى أنه ليس من الجدية القول بأن الشريعة تطبق هنا أو هناك، وكأن الكلمة واضحة بما يكفي وتحيل إلى مجموعة من القواعد يعرفها الجميع. فالشريعة ليست «شيئًا جامدًا وغير زمني، في مأمن من المصادفات وتغير الظروف [...] مسألة معرفة إذا كان ما يعتبره الناس قانونًا إسلاميًا يتفق مع النموذج المثالي لهذه المعيارية أو لا، ليست في محلها؛ لأنها لا صلة لها بالواقع»[٣]. خارج علاقات السلطة، كيف يمكن لنا عن حق أن نقول ما هي الشريعة؟

---

(١) Ibid.

(٢) Wael Ben Hallaq, Authority, *Continuity and change in Islamic law*, Cambridge University Press, 2001.

(٣) Boudouin Duret (dir.), Introduction in, *la charia aujourd'hui, usages de la reference au droit islamique*, la decouvert, 2012, p. 16

ينبغي أن نحفظ درس علي عبد الرازق: إزاء الممارسات التفسيرية للنص المقدس وإزاء أعمال الفقهاء لا يمكن أن نستبعد «أصول الحكم». ولنضرب مثلًا حدث مؤخرًا: لائحة المعهد الفرنسي للتمويل الإسلامي الذي أنشأ عام ٢٠٠٩. هذه المعهد يسعى إلى زيادة التمويل الإسلامي بهدف جذب رؤوس الأموال إلى فرنسا والسير على منوال ما تفعله الدول الأنجلو ساكسونية منذ وقت طويل. ما الموقف حينئذ من مبدأ العلمانية؟ ماذا يقول رئيس هذا المعهد؛ هيرفي دو شاريت؟ «التكييفات اللازمة لا تعني أبدًا إدخال الشريعة إلى تشريعاتنا، بالمخالفة لمبدأ العلمانية الذي نرتبط به نحن جميعًا»[١]. بالنسبة للسيد دو شاريت، الشريعة لا تزال تشير إلى شيء واضح بذاته، كتلة صخرية واضحة للجميع. يبرر السيد دو شاريت إنشاء هذا المعهد بضرورة تفادي التميز الذي يعاني منه هذا التمويل: «إذا كان الأصل دينيًا، فإن التمويل الإسلامي يهدف إلى الالتفاف حول المنع من أجل تلبية الحاجات لاقتصاد حديث، وهو ما أدى إلى نظام كفؤ ومبتكر يقوم على بعض المبادئ البسيطة: دعم الاقتصاد الواقعي، الإثابة حسب تدفق المالية، المشاركة في المكسب والخسارة بين مقرض رؤوس الأموال والمقترض. نحن هنا بعيدون جدًا عن الجدل حول جنس الملائكة[٢]. المعنى البراجماتي لهذه الحجة معبر عن الطريقة التي كان يتم بها دائمًا

---

(١) Cité par Franck Fregosi, *Usages sociaux de la reference a la charia chez les musulmsns d'Europe'*, ibid., p. 75-76

(٢) Ibid.

تكييف الشريعة، لتتوافق مع مبادئ آتية من مجالات أخرى غير «الوحي الديني». لا يوجد كما يزعم السيد دو شاريت، الشريعة من جانب وما نفعله بها من جانب آخر. يمكن أن نقول إن «جنس الملائكة» يُستدعى دائمًا في الممارسات اليومية للسلطة.

مع تطور القانون الحديث، القانون النابع من قوة الدولة، وتعميم النمط البرلماني في البلاد العربية والإسلامية التي كانت مستعمرةً من قبل القوى المسماة بالغربية (فرنسا والمملكة والمتحدة) دخلت الشريعة في القوانين المصاغة في أغلبها على غرار القانون النابليوني. الحداثة، بدلًا من أن تظهر الشريعة- و كل ما ينتمي إلى الأحوال الشخصية في الواقع- قديمةً وعفا عليها الزمان، قامت بعملية إدماج لهذه الأحوال بصورة لا سابق لها في التاريخ. إن «نظرةً وضعيةً» للقانون الإسلامي تبدو اليوم أكثر حيويةً من ذي قبل، وخبرات التقنين تتزايد[1]. «إن تدعيم المسار البرلماني هو الذي يعطي للقاعدة الإسلامية سلطتها»[2]. وبمقدار ما يزداد القانون الإسلامي تماسكًا بقدر ما تتوثق صلته بالدولة إلى درجة استخدامها له استخدامًا أداتيًا. ويركز الباحثون في الإسلام مثل أوليفييه روا وبودوان دوبريه على هذه النقاط.

في دساتير الدول الإسلامية اليوم يختلف ذكر الشريعة من بلد إلى أخرى. أحيانًا تبدو كمطابقة **conformité**، وأحيانًا تبدو كمرجعية **reférence**، ولا تظهر أبدًا كاستنتاج **dérivation**. «كلما زاد الحديث

---

(١) Baudouin Dupret, et Leon Buskens, Introduction, op. cit, p. I3

(٢) Ibid. p. I4

عن الشريعة كلما قل إدراك التخوم والوظائف»[١]. ويذهب الباحث السياسي أوليفييه روا إلى أبعد من ذلك: «الإحالة الزائفة إلى الشريعة تسير في أغلب الأحيان مع اللامبالاة تجاه تنفيذها الفعلي»[٢].

المزايدة في استخدام المرجع يساهم في وضع الشريعة في سياق خلافي في الصراع من أجل السلطة السياسية: «بإدخال نص دستوري يكرس القيمة المعيارية للشريعة، تطلع واضعوه أن يقفوا في وجه صعود المعارضة الإسلامية من خلال الدعاية إلى إسلام رسمي»[٣].

ولكن ما أن يقر الدستور بأنه يستلهم «الشريعة» والتي تبقى تخومها مبهمةً، تتكفل الجماعات الإسلامية بأن تعطي لها محتوى محددًا: «إعادة أسلمة المجتمع، تمييز حقوقي أو فعلي تجاه النساء وغير المسلمين؛ إنكار بعض الأديان، إلخ. توجد إذَنْ مخاطر للمزايدة فيما هو ديني، فكل معسكر يسعى إلى حيازته ليضفي الشرعية على عمله السياسي»[٤].

فيما يخص وضع الشريعة في الدساتير لا يتعلق الأمر «بنصوص مادية» بقدر ما يتعلق «بمرجعية أخلاقية»[٥]، أو «سامية»[٦]: «إذا كان القانون الإسلامي في صيغته التقليدية قد اختفى بشكل كبير، فإن

---

(١) Ibid. p. 129

(٢) Olivier Roy, *La Sainte ignorance*, op. cit., p. 201.

(٣) Nathalie Bernard Maugiron, " La place de la charia dans l'hierarchie des norms, in Baudouin Dupret, op. cit., p. 62.

(٤) Ibid., p. 63

(٥) Baudouin dupret, Introduction a la II partie, *Les experiences arabes*, p. 94

(٦) Nathalie Bernard Maugiron, 'Droit national et reference a la charia en Egypte, Ibid., p. 96.

القانون الذي يميل إلى الإسلام، أي القانون الوضعي مندرجًا في لعبة المصادر والمرجعية تحت منظور الشريعة، قد انبثق وفرض نفسه بشكل كبير. كل دساتير البلاد العربية تتيح مكانًا للقانون الإسلامي، باسم ما أو بآخر، وهو يفرض القيام بعمل للمطابقة والامتثال، ليس مع نصوص مادية ولكن مع مرجعية أخلاقية»[1]. الحاجة إلى تقديس القانون الذي يتم الحصول عليه بهذه الطريقة تخدم الأنظمة الأكثر تسلطيةً. القول بأن القانون لا يتغير يسمح لهم بأن يؤسسوا لدوام السلطة السياسية؛ لأن عدم التحديد الذي يقيدون فيه معنى كلمة الشريعة يسمح بالفعل بتحصينهم ضد التغيير التاريخي.

---

(١) Ibid.

تمدن وتاريخ

ابن خلدون من التمدن إلى الحضارة:

يقال عن العصر الوسيط أنه عصر ميتافيزيقي. البحث عن صلة العقل، إدراج التأمل في سياق كوزمولوجي، طريقة الانشغال المفرط بالمسألة الدينية لرسم طريق فلسفي متماسك يدمج الإيمان، كل هذا يتسم بالطبع بأسلوب ميتافيزيقي. ومن العادة أن يقال إن هناك قطيعةً معرفيةً قويةً بين الفلسفة الوسيطة العربية كما وصفناها والدراسات التي شرع فيها ابن خلدون في القرن الرابع عشر. كرس المفكر المغربي بواسطة «فيزيائه الاجتماعية»[١] الخروج من العصر اللاهوتي.

لا اعترض مطلقًا على أهمية الحقل الجديد للدراسة الذي أدخله ابن خلدون: العمران وعواقبه على مسيرة الحضارة.. ولكنني أحب أن أتناول نشأة مفاهيمه مبينًا دينه تجاه الفلاسفة العرب في العصر الوسيط، ولاسيما الفلاسفة الأندلسيين مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. المنهج الاستمراري الذي ساد في تاريخ العلوم كما يستخدمه على سبيل المثال بيير دوهم Pierre Duhem في بداية القرن العشرين، وخصوصًا في الفيزياء، وجد صعوبة في أن يتم الإنصات إليه في مواجهة النموذج

---

(١) التعبير لأوجست كونت، وقد اختاره ليف علم الاجتماع الناشئ في القرن التاسع عشر.

الإرشادي للقَطيعة المعرفية التي دعا إليها باشلار **Bachelard**. هذا المنهج الشكي والاستمراري هو ما أريد استخدامه مع ابن خلدون.

أوَلًا من الناحية المنهجية: لا نستبقي من عالم العصور الوسطى سوى التأمل بالمعنى السلبي للكلمة، أي تأمل يتعارض مع روح الملاحظة. بيد أن التأمل كما بينته في الصفحات السالفة يمهد للملاحظة بدلًا من أن يتعارض معها.

ثم من الناحية الإبستمولوجية بعد ذلك، ابن خلدون قارئ واع للشروح على منطق أرسطو. الفلاسفة العرب كما بينا، قاموا بتوسيع مجال منطق أرسطو حتى حدود الخطابة والشِّعر: فن الإقناع من جانب، وفن صناعة الصور من جانب آخر تعد فنونًا منطقية بالمعنى الأعم. كما عرف ابن خلدون من جهة أخرى الشروح المتعلقة بجمهورية أفلاطون.

ملمح العبقرية لدى ابن خلدون هو أنه وضع معًا المفاهيم السياسية والخطابية ليبلور الموضوع الجديد للدراسة: العمران. لقد فكر في آن في فن الإقناع (الخطابي) وفن تعبئة الأفعال الإرادية (السياسة). هذا الربط بين فنين مختلفين، الأول نابع من المنطق والثاني من السياسة لم يغب عن بال المناطقة مثل الفارابي وابن رشد، لكنهم لم يقوموا بمنهجة علاقاتها إلى درجة الوصول إلى موضوع جديد للدرس. هذا الموضوع هو التمدن، العمران وحركته في التاريخ والتي نطلق عليها «الحضارة».

ويقدم ابن خلدون خاصيته التجديدية: «واعلم أن الكلام في هذا الفرض من مستحدثات الصنعة، غريب النزعة عزيز الفائدة. أعثر عليه

البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة؛ ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه»[1].

حدد الفارابي ومن بعده ابن سينا حقل تطبيق الخطابة. ولأنها تستهدف الإقناع الذي يعمل من «بدء الرأي» المشترك وهو متطابق مع سيماء **habitus** المدينة، مع العدد الكبير الذي يصعب عليه الوصول إلى المسائل الجدلية وإلى السجالات، ويصعب عليه أكثر الوصول إلى المسائل البرهانية. الخطابة تسود وحدها لدى الجمهور، وهو لا يعني الشعب بالمعنى الحديث للمصطلح. هذا الفن يقوم على إخفاء الإمكانيات المميزة عن تلك التي تمليها السلطة السياسية، إخفاء يضمن استمرار هذه السلطة كما أشار إلى ذلك الفارابي: «صار الجدل والخطابة لذلك السبب عظيمي الغناء في أن تصحح بهما آراء الملة عند المدنيين، ويقتصر بهما ويدافع عنها، وتمكن من نفوسهم، وفي أن تنصر بها تلك الآراء إذا ورد من يرد مغالطة أهلها بالقول وتضليلهم ومعاندتها»[2].

يمكننا أن نتساءل كيف أن فلاسفة العصر الوسيط في الوقت الذي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٩.

(٢) الفارابي، كتاب الملة، ص ٤٨.

أخذوا فيه الفكرة الأرسطية عن الجوهر الإنساني بوصفه جوهرًا سياسيًّا لم يهتموا بصورة قوية بموضوع نشأة المجتمعات الإنسانية. لكنهم مع ذلك حاولوا على طريقتهم، بثلاث صيغ مختلفة.

الفارابي بقيامه برد الاعتبار لشخصية تراسيماخوس كما بيّنا. وابن باجة بإشارته إلى أنه محض عرض، بل حتى محض مصادقة، إذا ما تمكن الحكيم من الانفصال عن الجمهور. كلاهما على وعي بأن الإنسان إذا لم يكن قادرًا على العيش إلا داخل المدينة، فإن الوحدة كفيلة بأن تكون سمًّا نافعًا كما هو حال الدواء مع الجسم المريض. وإجمالًا يمكن أن نقرأ نقدًا لمجتمع يكون فيه الفيلسوف، بحسب تعبير الفارابي «حيوان غريب» أو وحش عندما تشكل أفكاره خطرًا على حياته: «ويكون ذلك الإنسان، في تلك المدينة، جزءًا غريبًا منها، كما لو اتفق أن يكون حيوان ما رجله مثل رجل حيوان من نوع آخر دونه»[(١)].

وأخيرًا يبلور ابن طفيل قصةً خياليةً مصاغةً على غرار ما سيفعله توماس مور في القرن السادس عشر في إنجلترا الأنجليكانية: الربط بين العيش في جزيرة واليوتوبيا كي يقدم نقدًا جذريًّا للعيش المشترك الذي يضع قواعد للإقناع ولاحترام النقل التسلطي للنصوص المقدسة. فشل الحكيم في نقلِ حكمته لا يؤسف عليه؛ لأنه لا يعرف كيف يفعل ذلك. مثل سقراط الذي كان ينقصه بعضٌ من تراسيماخوس. النقد السياسي يلجأ إذَنْ إلى قوة سرد القصة، التي، بسبب جذريتها، ولإمكانها،

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

وطوباويتها هي إدانة لمجتمع الخوف والتعسف.

سوف يقلب ابن خلدون المنظور الخاضع حتى الآن لسلطة الخطابة. إنه يسعى إلى أن يعيد إلى موضوع الفعل الجماعي ديناميته: لقد وضعه في حركة. وبفعله ذلك لم يقدم جوهر السلطة السياسية، وإنما نشأتها من أجل أن نفهم دوافعها. تغيير اللغة ملحوظ: أفكار الجوهر والعرض مفرغة من قوتها الميتافيزيقية. هي مستمرة في الاستخدام في حقل تطبيق جديد: الحقل التاريخي. يتعلق الأمر هذه المرة بالاهتمام بمصادفات التاريخ، ومحاولة جعلها معقولةً.

المعرفة الجديدة التي تأسست، وهي الحضارة، تشترك مع الخطابة في الانشغال بمرور العلامات التي تجعل سلوك البشر قابلًا للتعقل، قواعد هذا المرور تسمح بالوعي بالطريقة التي يرتبط الناس بها بالسلطة السياسية. وبذلك ينقل ابن خلدون ما كان في العادة يرتبط بشكل من المفارقة غير التاريخية إلى مجال التاريخ. يمكن لنا هنا أن نتحدث عن «نظام الخطاب» بالمعنى الموجود لدى ميشيل فوكو: «الخطاب لا ينبغي أن ينظر إليه بوصفه مجمل الأشياء التي نقولها، ولا بوصفه الطريقة التي نقولها بها، هو موجود بنفس القدر فيما لا نقوله، أو ما يتحدد بالإيماءات بالمواقف وبصيغ الوجود منظومات السلوك وبترتيب الفراغ. الخطاب هو مجمل الدلالات المجبورة والجابرة التي تمر عبر العلاقات الاجتماعية»(١).

---

(١) Michel Foucault, La voix de son maître, 1976, in *dits et ecrits*, Gallimard, 1954-1988, t.III, p. 123-124.

الفن الآخر الذي تقترب منه المعرفة بالحضارة، دون أن تختلط به هو الفن السياسي. الفن السياسي بوصفه فنًا لإدارة الحياة في المدينة هو جزء أساسي في المعرفة الجديدة التي يسعى إليها ابن خلدون، ولكن نظرًا لأن الفن السياسي قد أُحيل لزمن طويل إلى تاريخ العائلات المالكة، وليس إلى تاريخ كل أشكال الحياة الجماعية، فلن يكفي للوعي بالمعرفة التي تأخذ في حسابها تطور المجتمعات. مثال يعطينا فكرة عن هذه المعرفة الناشئة.

تاريخ العصور الأولى للإسلام، ولا سيما هجرة الرسول إلى المدينة تمت دون بناء أسطوري أو تقديس: ملحمة هذه الهجرة، هي نفسها موضوع للتاريخ. الظروف التاريخية ومعها موازين القوى هي مكونة للتاريخ: «التاريخ هو فن يكون فيه العالم والجاهل على نفس المستوى». يتحدث الدين عن خلاص الجهلاء، وابن خلدون يتحدث عن التاريخ كمحكمة جديدة أمامها تتضح حدود سلطة النخب».

وقد أشرنا إلى كيف أن تعبير «أمير المؤمنين» قد أصبح مألوفًا. لا ينبغي البحث عن تبرير ديني لمثل هذه التسمية، ولكن تبرير عملي: فكما نُسمِّي أميرًا من يأمر في الجيش، وكانت هي وظيفة عمر، الحاكم الثاني بعد أبي بكر، «فقام أحد الصحابة بتسمية عمر أمير المؤمنين»، ورؤى أن ذلك مناسب. نرى كيف أن السلطة السياسية تسجل في التاريخ علمنةً ضروريةً: لقد انتقلنا من التعالي الذي تشير إليه العلاقة مع رسول الله («ممثل الله»)، إلى واقع عسكري محض هو قاعدة السلطة السياسية. هذا المثل يؤسس أيضًا لاعتراف المحكومين بحاكمهم، ويبين أيضًا

كيف أن تطوير شرعية السلطة يمر عبر تسميات مخصصة لذلك.

قسم البيعة، في قلب هذه العملية لإضفاء للشرعية هو أيضًا موجود داخل مرور للعلامات يرسخ العلمنة. كلمة بيعة بالعربية تعني أولًا الالتزام التعاقدي من الناس تجاه أميرهم، وتأكيد هذا الالتزام يتمثل في «أن يضعوا يدهم في يده» على نموذج ما يتم حينما تكون هنا صفقة بيع: يتصافح البائع والمشتري لكي يظهروا اتفاقهم. يذكرنا ابن خلدون بهذا المعنى التجاري الموجود في كلمة بيعة من باع. ثم أصبح الالتزام قسمًا وأصبحنا نتحدث عن قسم البيعة: «كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الإيمان كلها؛ لذلك نُسمِّي هذا الاستيعاب إيمان البيعة»[١]. يحصل بعضهم عليها بالإكراه ضد الرأي الذي أذاعه الفقهاء مثل الإمام مالك بن أنس الذي عانى من سخط الخليفة المنصور في عام ٧٦٢. يستمر ابن خلدون في وصف قواعد قسم البيعة ويشير إلى كيف أن مصافحة الأيدي، البالغة في المساواة، بين الأطراف قد أخلت مكانًا بحسب عادة «تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل»[٢]. ثم إن هذا الالتزام قد اكتسب قوة القانون العرفي. من العقد بين تاجرين إلى قسم البيعة للحاكم، لدينا هنا كل قواعد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والذي يعد صدى لتسمية «أمير المؤمنين». لدينا أيضًا نشأة لعلاقة السلطة دون أي قبول بتقديس هذه العلاقة.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٠.

عقلانيات تاريخية وخطابية:

يشير جاك بيرك في كتاب يضم حوارات معه عنوانه «عربيات» إلى أنه بالنسبة للعرب، «حياة الإنسان وحياة العالم هي، إذا جاز القول، موجودة تحت جرس مطاطي، ينفخ الله فيه ما هو آتي في كل لحظة. نعم التاريخ موضوع تحت رئة من الفولاذ». تنفسنا وضربات قلبنا هو خلق دائم، مجرد ذرات في الديمومة. يوجد بالتأكيد مثل هذه الزمنية عند العرب، وعلى كل حال لدى علماء الكلام. لكنني أشتبه في أن علماء الكلام لم يعبروا سوى عن جزء من الحقائق. أو بالأحرى، لا نستطيع أن نفهمها إلا بالإحالة إلى غلاف من السلوك والممارسات يغلفها. صحيح أن المفكرين العرب لم يجدوا بعد ميشيل فوكو»[(١)].

فيما يبدو أن جاك بيرك نسي ابن خلدون. فلقد عرف ابن خلدون كيف يستكشف العقلانيات الخطابية والتاريخية، بعيدًا عن ممارسة علماء اللاهوت. يشدد على أن التاريخ فن نهتم بواسطته بالأحوال المتغيرة للأمم الماضية. «ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام [...] وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقير، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص»[(٢)].

---

(١) Jacques Berque, *Arabies*, stock, 1978, p. 130

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٢.

هذا الاهتمام بالتغيرات أو بالتحول من حال إلى حال يحيل على ما يسميه ميشيل فوكو الخاص specifique: العقلانية التاريخية هي عقلانية لما هو خاص: خصوصية سياسة لغة، فنون هي كلها علامات مميزة لصناعة جسم سياسي ينتجه مرور العلامات.

هذا المفهوم عن التحول مهم من الناحية المعرفية: أنه يشير إلى جانب الخلق المستمر في التاريخ: بدلًا من أن نفكر، على غرار علماء الكلام، أن الله يخلق العالم في كل لحظة، يكفي أن نقول إن الانقلابات التاريخية الكبرى تعمل، وكأن الإنسان يُخلق من جديد.

الخلق يمكن إذَنْ أن يكون تاريخيًا. المغزى هنا هو أن ابن خلدون يعطي في تعبير واحد قيمةً معرفيةً وقيمةً منهجيةً للعقلانية التاريخية التي يستخدمها: «تبدّل الخلق كله من أصله ، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدَث».

المنهج هنا يكمن في «وكأن». سوف نعمل وكأن العالم أُعيد خلقه، وهو ما يعفينا من استدعاء «رئة الفولاذ»، والنزعة الذرية عند علماء الكلام المسلمين التي يتحدث عنها جاك بيرك نزعة ذرية تسمح لهم بالحديث عن عمل أول لا يقبل القسمة هو الخلق الإلهي.

تاريخ المجتمعات ليس إذَنْ مأخوذًا هنا في إطار الميسيانية(*)، أو مملكة الغايات. ولكن في تبديل الأحوال بين البشر. التاريخ أيضًا ليس مسارًا لمصير محدد سلفًا، وليس حكاية لمعنى مكتمل أو باتجاه

(*) نسبة إلى من ينتظرون المسيح، أو المهدي المنتظر؛ ليملأ الأرض عدلًا بعد أن امتلأت جورًا.

الاكتمال. التاريخ يأخذ في الحسبان نشأة السلطة السياسية واكتساب الثروات، وتفتُّح الفنون والعلوم، مع فكرة أنه إذا كان الماضي يهمنا ليس بمعنى أنه أصل ولكن بمعنى أنه مورد، كما يقول ميشيل فوكو. يهمنا أيضًا في انقطاعاته والتي بحسب، التعبير الفرنسي «تحطم اللحظة وتبعثر الذات في وظائف متعددة ممكنة»(١). هذه اللحظة في التبعثر يمكن أن تكون على سبيل المثال اللحظة التي تأفل فيها سلطة سياسية ما. علينا أنْ ندرك علاماتها: من بينها عندما بدأ الخليفة في استخدام الذهب لصنع سيوفه بدلًا من النحاس. سجل مؤرخو الأمويين وكذلك مؤرخو العباسيين أن الخلفاء لم يستخدموا سوى النحاس لسيوفهم ومركباتهم، إلخ. ولم يستخدموا الذهب أبدًا. الخليفة العباسي الثامن الذي جاء بعد هارون الرشيد هو الذي استخدم الذهب. فكرة عدم الاستمرار جوهرية؛ لأنها تضع المؤرخ أمام الظروف العارضة لموضوعه ولخارجية المصادفة: هذه التسمية أو هذا التعديل في القسم، إلخ.

إن عقد اللحمة بين الظروف أي المصادفات الخارجية، والخطابات المبثوثة وغير المبثوثة، المسجلة في الأجسام، سواء كانت فرديةً أو سياسيةً، هذا هو ما يدعونا إليه فيلسوف من نمط آخر وهو ابن خلدون. إعادة تكون، ليس مجتمعات الماضي، ولكن القوى المتعددة التي تخترق المجتمعات والتي في داخل ممكناتها وفي انبثاقها تكون حاملةً لنسيان كثير من المعطيات ولدفنها، وإن مجرد ذكر الفجوات سيكون في حد ذاته علمًا ينبغي بناؤه. ابن خلدون ذو الحساسية الخاصة

(١) Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 60.

للظروف العارضة، متحاشيًا أن يجعل منها مصائر إجبارية، وضرورات بنويةً. يشير إلى السمة العارضة للتوفيق بين التراث اليوناني والعلوم العربية، كان يمكن للأمور أن تسير على نحو آخر، إذا لم يقم الأمير، كما هو حال المأمون، بتوجيه اهتمامه بالترجمة(١).

لقد أشرنا في بداية هذا الكتاب إلى تاريخ مسار للحقيقة عابر للشعوب فكرة الكندي التي أعاد تناولها ابن رشد. لا يوجد إنكار من جانب ابن خلدون لهذا التاريخ، فقط ذكر أن هذا التاريخ يكون انتقائيًّا، وعارضًا، ويكون المسار التاريخي للحقيقة هو «نظام للحقيقة» و«إرادة للحقيقة» كما يقول ميشيل فوكو.

لا يقتصر ابن خلدون لا على الدراسة الميدانية ولا على التأمل، ويتفادى في نفس الوقت التنظيرات العقيمة والتواريخ الوطنية. يحركه فكر للاتصال وإقامة العلاقات، مطبقًا المبدأ الذي بمقتضاه لا يوجد فن مقتصر على ذاته: شِعر، تاريخ، لاهوت، فلسفة، جغرافيا تتصل بعضها لكي تنتج فكرًا يُسمَّى فكر «الحضارة». عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي الكبير جاك جودي يصف جيدًا هذا النوع من المناهج المستخدمة والفخاخ التي يفلت منها: يبدو أن كثيرًا من باحثي الأنثروبولوجيا سجناء لرفضهم أي منهج آخر سوى الدراسة الميدانية؛ لأنهم ليسوا مهيئين لأن يروا كيف أن تحقيقاتهم مرتبطة تلقائيًّا بتحقيقات الآخرين. «المعرفة المحلية» جوهرية، لكنها يجب أن تأتي في البداية، وليس في

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، انظر فيما سبق.

النهاية. وأنا أرى أنه أساسي أن ندمج ونواجه ملاحظاتنا واستخلاصاتنا بملاحظات الباحثين الآخرين واستخلاصاتهم، باللجوء إلى كل المناهج الممكنة حتى وإن لم تكن متقنةً. برفضنا كل التقنيات الأخرى غير الدراسة الميدانية والتأمل، يكون لدينا ميل إلى الانطواء في أوصاف عميقة للشعب الذي «امتلكناه» مقترنةً من جانب مع تأكيدات شاملة بلا أساس، ومن جانب آخر مع البحث عن آلهة جديدة»[١]. هذه الآلهة الجديدة يمكن أن تكون النزعة القومية أو تطرفًا ما. التقدير الذي ينظر به ابن خلدون إلى تأمل الفلاسفة الذي بلور النموذج البرهاني لحياة طبقًا للعقل، هو تقدير فعلي لديه. «المعرفة المحلية» التي يهتم بها ابن خلدون والتي هي تاريخ البربر تتقاطع مع «مناهج أخرى ممكنة» تلك التي تأتي من منطق أرسطو تحديدًا. مسألة الحقيقة تبقى ذات شأن كبير، إلا أنها مأخوذة في نشوء بالمصادفة، وليس في تاريخ أملس لتحققات العقل.

علم الغيب:

تحدثت كثيرًا عن المنهجية بوصفها بناءً لنموذج جديد في التحليل مصاغ من العقلانية التاريخية والعقلانية الخطابية، وأريد الآن أن أعطي مثالًا هو في نفس الوقت مونتاج لحالة.

المثال موجود في الفصل المعنون «في أصناف المدركين من البشر بالفطرة أو الرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا»[٢].

---

(١) Jack Goody, *Au delà des murs*, edition Parantheses-MMSH, 2004p. 220.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٧١.

بداية هذا الفصل مطابقة تمامًا لما يمكن أن يكتبه عالم من علماء الكلام، ولكن تظهر ملاحظة أولى: بدلًا من أن يقول كيف يختار الله وسطاءه، ينهي المؤلف فقرته بتعبير قرآني يعزو للمقطع مقام الدائرة المفرغة: «لا أعلم إلا ما علمنيه الله»، فالله لا يُعلمنا كيف يختار رسولًا. الله وحده يعلم من هو الرسول. ومعرفة من يكون وسيطًا تنتمي أيضًا إلى الله. وبالتالي لا نتقدم مع هذا المنهج الكلامي. مفتتح مناسب، يُحيِّد كل هجوم، ويُؤجِّل العنصر المجدد في التحليل.

يعقب ذلك وصفٌ فينومينولوجي لحالة الرؤية النبوية والكلام للنبي: « أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ، فيقصم عني [...] وقد وعيت ما قال، وأحيانًا يتمثل لي الملك رجلًا فيكلمني فأعي ما يقول ويدركه أثناء ذلك من الشدة والغط ما لا يعبر عنه. وقالت عائشة كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيقصم عنه، وإن جبينه ليتفصد عرقًا»[1]. ثم يستشهد ابن خلدون بالقرآن ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ [المزمل: ٥]. هذه الآية، التي تأتي في السرد بعد كلام النبي وكلام زوجته، تنتقل بذلك مما هو لاهوتي إلى ما هو فينومينولوجي. «الثقل» هو بدني وعقلي في آن. هناك استعداد جسدي للنبي واضح بواسطة زوجته التي تصاحب تلقي الرسالة.

يعقب ذلك تطعيم لوجهات النظر حول الرؤية النبوية، دائمًا بحسب منهج وصفي، خاص بمونتاج لحالة. كي يتم الوعي بما هو

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

إدراك أشياء غير مرئية، في غياب معرفة محددة بهذه الأشياء، أي معرفة شارحة وليست واصفةً. بحسب علماء الكلام تأتي الرؤية النبوية من قدرة الله، وليس من فعل الرسول. المعجزة تكمن في نقطة التمييز بين الكلام الموحي به والسحر. الكلام النبوي لغة سريعة، ثم يحدد ابن خلدون أنه أثناء النوم يكون للنفس مدخلًا إلى الغيب، ما هو غير حاضر. وهذا مشترك بين الجميع. أن نرى الغيب أثناء النوم ليس شبيهًا بأن نرى أحشاء الحيوانات أو نجعل البخور يحترق. يوجد ذكر أيضًا للزهاد مثل ممارسي اليوجا أو المتصوفة: الأوائل يقتلون في أنفسهم القوى الجسدية بواسطة تمرين مستمر والآخرين يهدفون إلى تذوق المعرفة والوحدانية، ولكن ذلك بمحض الصدفة إذا ما استطاعوا أن يعرفوا الغيب: «حصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض»[1]؛ لأنهم «يريدون الله من أجل ذاته، وليس من أجل شيء آخر»، فمعرفتهم عارضة تمامًا. وهنا نجد قولًا عزيزًا لابن باجة.

في هذا التطعيم من وجهات النظر، يوجد أيضًا «البلهاء»، صورة من المتصوفة، ولكن قريبة من المجانين، ثم من يقرأون في النجوم، ومن يمارسون علم الأرقام، ومن بينهم سيدي أحمد السبتي، صوفي مغربي من القرن الثالث عشر الذي جدد علم التنجيم البطليموسي.

كل هذه الممارسات قائمة على وهم كبير، بل وعلى تهافت:

---

(١) المرجع السابق ص ٨٥.

الاعتقاد بأن مطابقة جواب لسؤال هي علامة على اتصال بالأحداث. لا توجد معرفة بالمستقبل. الألغاز الرياضية فقط تظهر ارتباطًا دقيقًا بين معطيات مشكلة وحلها، لأنه في هذه الحالة المعطيات والإجابات تنتمي إلى عالم الدلالات، وليس، كما هو الحال مع النبوة، عالم الدلالات (السؤال) وعالم خارجي (الإجابة). الحدث لا يمكن التنبؤ به، وينتهي الفصل بالآية ٢١٦ من سورة البقرة: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾. النبوة بوصفها كذلك ليست موضوعًا للمعرفة، لكنها مأخوذة داخل تجميع للمفاهيم الوصفية التي تقوم في أغلبها على أوهام وتهافتات.

وفيما عدا الإجابات الرياضية للمسائل التي يمكن للعقل السيطرة عليها، لا يوجد عالم من الدلالات المحالة إلى الموجودات، عالم يتحدث إلينا، ويفك الإنسان شفرته. وفيما عدا الكون المتصالح للحساب: لا ذات مؤسسة، ولا عالم للدلالات، كما يقول فوكو، ولكن عالم من التفردات والانتظامات والتبعثرات والقطائع: من المهبول إلى الزاهد، من المستشرف إلى الساحر، من عالم الأرقام إلى السائر نائمًا، لا توجد أي استمرارية إلا تلك الخاصة بنفس الزعم في «إدراك الغيب».

الخلاصة

التزام الفلاسفة العرب بموضوع الحقيقة لا يقدم نفسه بطريقة واحدة. إذا كان الجميع يلح على القول بأن الحق واحد وهو ذاته، فإنهم يقرون مع ذلك بأن المداخل إلى تلك الحقيقة متعددة واستراتيجية. بهذا المعنى، فإن هذا الالتزام هو «إرادة للحقيقة».

هذا الالتزام يندرج في تاريخ مشترك لجميع البشر: ليس تاريخ العرب أو المسلمين وحدهم، ولكن تاريخ يشمل القدماء، الوثنيين، غير العرب، غير المسلمين. جمعت اللغة العربية خلال سبعة قرون إنتاجًا فلسفيًّا، لم يدمجه «تراث الإنسانية»، أي نقل الإرث المشترك للإنسانية، بوصفه كذلك.

من جانب، ذابت الفلسفة العربية في فلسفة العصر الوسيط اللاتينية، ثم في فلسفة عصر النهضة وفي الفلسفة الكلاسيكية، وكان عدم ذكرها هو علامة نجاحها الكبير إلى حد ما، على غرار ما حدث مع الفلسفة الرواقية. من جانب آخر كانت في الغالب موضوعًا للإخفاء، سواء في إعداد الإنسان الشريف الذي انبثق في عصر النهضة، سواء في إعداد الإنسان الحديث.

عدم ذكر، إخفاء، ولكن أيضًا تاريخ مليء بالعثرات كان فيه وزن الظروف العارضة، بل نقول حتى وزن العابر، كبيرًا للدرجة التي تجعلنا نشهد إدراج هذه الفلسفة في عصر يفترض أن الزمان عفا عليه، العصر الوسيط، والذي نجح الانحياز الذاتوي للنزعة الديكارتية في إجراء قطيعة جذرية معه. لكننا اليوم في عصر ما بعد ديكارتي.

أردت جزئيًّا أن أؤكد هذه القطيعة مع العصر الديكارتي، وأبين أنه بين فلسفة العصر الوسيط والفلسفة المعاصرة هناك في المقابل توافقات وصلات قرابة، والمنطق خير شاهد عليها. ولكن أؤكد جزءًا فقط من هذه القطيعة؛ لأن هذه القطيعة، التي دشنتها الديكارتية، تقترن أيضًا بمصادفات تاريخية (الاستعمار، الاشتباه في فلسفة الدين، إلخ)، التي دفنت في عصور مظلمة جانبًا كبيرًا من التاريخ العقلي للإنسانية.

نمتلك اليوم ترجمات محلًّا للثقة بما يكفي، وكثيرةً بما يكفي كي لا يكون لدينا ذريعة حاجز اللغة، ونمنع أنفسنا من دراسة هذا التاريخ الطويل.

التخفيف من إطلاقية النظرة الديكارتية منذ قرن ونصف بفضل فلسفة العلوم، والفلسفة التحليلية وفلسفة المنطق، منح عالم العصر الوسيط- وليس العصر الوسيط العربي فقط- بعض الألوان. في هذا الإطار أريد أن أعود إلى تناول هذا التراث الكبير للإنسانية؛ لكي أبيّن اتساقه، وأيضًا الأشكال المتنوعة للتعبير، وأحيانًا القطائع.

استبقاني بشكل ملحوظ نموذجان إرشاديان متقاطعان: النموذج

البرهاني والذي رُفع إلى مكانة عالية في شروحات العرب على أرسطو، والنموذج الإرشادي الطبي والذي يعكس معرفةً إنسانيةً قريبةً من ممارسة حكم الذات وحكم الآخرين. مصائر متقاطعة؛ لأن النموذجين يتقاطعان في التوجه الأساسي، وهو تمني الحياة طبقًا للعقل.

الحكمة- كلمة لا نزال حتى اليوم لا ندرك قيمتها الاستراتيجية حينما كانت مستخدمةً في سياق العصر الوسيط- قد ساعدت كلًّا من الفقهاء والفلاسفة على بناء حجج موجهة لحماية الفلسفة أو بناء مدونة قانونية مستمدة من «الشريعة». كلمة الحكمة هذه توضح المداخل المتعددة للحقيقة: حكمة في البرهان الذي يصاحب التصديق الذي يجبر على الاعتقاد في نظرية، حكمة أو حصافة في استخدام المرجح في المناهج الجدلية والخطابية أو في تلك التي تواظب على حياة في الاعتدال، حكمة في الحذر الذي تُدْرّج به الشِّعرية الصورة في أشكال قياسية تجعلنا نقول عند قراءة أو الاستماع إلى مجاز: «هو ذلك». بعبارة أخرى، شكل من الرضا سجله الفلاسفة العرب في مجال المنطق نفسه.

المعنى أو الذكر من جانب، والاْستخدام من جانب آخر: هذا تمييز وضعه الفلاسفة المعاصرون مثل كواين في الصدارة. سرني أن أعود لأجده لدى ابن رشد وابن خلدون اللذين استطاعا أن يجعلا من تحليل الحدود شكلًا من الوصف الأنطولوجي واللاهوتي، خلق العالم؟ قدم العالم؟ هذا التعارض يبرز مسألة تسمية غير موضحة. خليفة الله؟ أمير المؤمنين؟ مجرد تحليل للياقة اللغوية يذهب ببعض التقلصات الذهنية التي تودعها فينا بعض المشكلات الميتافيزيقية أو السياسية المطروحة

بصورة خاطئة أو ترفية. ولنذهب إلى القول بأن منهج الانكماش الحساس، ليس لما يقال هنا أو هناك، في هذا النص المقدس أو غيره، لكنه بالأحرى حساس لما لم يُقَلْ، والذي هو غالبًا إما مسقطًا، وإما مموهًا. ومثل هذا المنهج يسمح بدوره بتطبيق عقلاني لنصل أوكام: ألا نكثر من الكيانات بلا ضرورة.

في الغالب، كنت أتساءل ما هي لعبة اللغة التي طرحها فيلسوف ما بدلًا من أن أطرح على نفسي السؤال المتعلق بمعنى إنتاجه الفكري. وحينما نضع الأطروحات المقدمة في السياق، نشهد شكلًا لمرور العلامات من المهم أن نبين النحو الخاص به. نحو السياسي الذي يستحوذ على القانون الإلهي بهدف حفظ السلطة، نحو الديني الذي يعزو للسماء ما يقال على الأرض، أخيرًا نحو الجسد الذي، في إفراطاته ونواقصه، يلعب مع قدراته واستعداداته من أجل وجود أفضل يكون للنفس فيه نصيبها، الحاسم أحيانًا.

تحدث ميشيل فوكو عن «إرادة للحقيقة» فيما يخص كل هذه الضروب من النحو. هذا التعبير يمكن أن يؤدي إلى صور من سوء الفهم. إنه لا يعني نزعةً نسبيةً، ولكنه وضع في السياق لشرح الاختيارات الاستراتيجية لمصطلح ما- مثل مصطلح الحكمة على سبيل المثال- من أجل تبرير ممارسة (إما فلسفيةً وإما فقهيةً). وضع الحق في السياق ليس معناه وضعه في حالة تأرجح، ولكن طريقة واضحة وملموسة لأن نحيل الدلالات إلى استخدامها من أجل تفادي الحديث بطريقة تعويذية عن الحقيقة بوجه عام. اللعبة المنطقية في تعارض القضايا بحسب ما

إذا كان هذا التعارض في حده الأقصى (يكون لدينا إذَنْ تناقض) أو لا، يسمح ضمنًا ببناء تداخل واقعي: تداخل بين الفلاسفة القدماء والنص المقدس؛ لأنه في كل هذه الحالات، فإن التعارضات بعيدة عن أن تكون في حدها الأقصى، بل إنها أحيانًا ليست سوى متقاربة.

وإذا كان المعنى المضاد يفرض نفسه في هذا النقل أو ذاك، وفي هذا الشرح أو ذاك، فهو ليس نتيجة عدم قدرة على الفهم، بقدر ما هو علامة على سوء تفاهم يمكن لسهولة الاتصال أن تجعله ينقشع. إرادة للحقيقة مرةً أخرى.

معظم الاستشهادات في النص مأخوذ نصها العربي

من كتب على شبكة الإنترنت، وهي دون دار نشر أو تاريخ،

ولهذا آثرنا إعادة نشر قائمة المؤلف كما هي؛ لأنها كاملة البيانات.

Bibliographie

Textes anciens et médiévaux

Al-Fârâbî, *Aphorismes*, trad. fr. Soumaya Mestiri et Guillaume Dye, Fayard, 2003.

Al-Fârâbî, *Le Compendium des* Lois *de Platon*, trad. fr. Stéphane Diebler in *Philosopher à Bagdad au x^e siècle*, Le Seuil, 2007.

Al-Fârâbî, *Le Livre de la religion*, trad. fr. Stéphane Diebler in *Philosopher à Bagdad au x^e siècle*, Le Seuil, 2007.

Al-Fârâbî, *Philosopher à Bagdad au x^e siècle*, Le Seuil, 2007.

Al-Fârâbî, *Le Livre des particules*, édition de Muhsin Mahdi, Beyrouth, 2^e édition, 1990.

Al-Fârâbî, *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis*, Dar el-Machreq, 1971.

Al-Fârâbî, *Épître sur l'intellect*, trad. fr. Dyala Hamzah, L'Harmattan, 2001.

Al-Farâbî, *De l'obtention du bonheur*, trad. fr. Nassim Lévy et Olivier Sedeyn, Allia, 2005.

Al-Fârâbî, *La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties, du commencement jusqu'à la fin*, trad. fr. Olivier Sedeyn et Nassim Lévy, Allia, 2002.

Al-Fârâbî, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, trad. fr. Dominique Mallet, Institut français de Damas, 1999.

Al-Fârâbî, *Deux traités philosophiques*, trad. fr. Dominique Mallet, Institut français de Damas, 1990.

Al-Fârâbî, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, trad. fr. Tahani Sabri, Vrin, 1990.

Al-Ghazâlî, *Tahâfut al falâsifa*, a Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced and Annotated by Michael E. Marmura, Brigham Young University Press Provo, Utah, 1997.

Al-Ghazâlî, *Lettre au disciple*, trad. fr., Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1969.

Al-Kindî, *Épître à Ahmed B. Al-Mu'tassim pour expliquer ce qu'est la prosternation du corps extrême et son obéissance à Dieu le Puissant, l'Exalté*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. 2 : *Métaphysique et cosmologie*, trad. fr. Roshi Rashed et Jean Jolivet, E. J. Brill, 1998.

Al-Kindî, *Le Moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques*, trad. fr. Soumaya Mestri et Guillaume Dye, Fayard, 2004.

Al-Kindî, *De la philosophie première*, dans *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, vol. 2 : *Métaphysique et cosmologie*, trad. fr. Roshdi Rashed et Jean Jolivet, E. J. Brill, 1998.

Al-Râzî, *La Médecine spirituelle*, trad. fr. Rémi Brague, Flammarion, 2003.

Averroès, *Dévoilement des méthodes de preuve des dogmes de la religion*, in *Averroès, L'Islam et la raison*, Garnier-Flammarion, 2000.

Averroès, *Grand Commentaire du* De anima, troisième partie, trad. fr. de Alain de Libera, *L'Intelligence et la Pensée*, Garnier-Flammarion, 1998.

Averroès, *Kitâb talkhîss al-nafs* (*Commentaire moyen du* De anima), éd. A. L. Ivry, rév. par M. Mahdî, Majlis al-a'lâ li-taqâfa, Le Caire, 1994.

Averroès, *Tafsîr ma ba'da at-tabi'a* (*Grand Commentaire de la* Métaphysique), éd. M. Bouyges, Dar el-Machreq, 3e édition, 1990.

Averroès, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, éd. et trad. de l'hébreu E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, 1956, éd. rev. et corrigée 1969.

Averroès, *Tahâfut al-tahâfut,* éd. M. Bouyges, Dar el-Machreq, 1992.

Averroès, *Discours décisif,* trad. fr. Marc Geoffroy, Garnier-Flammarion, 1996.

Averroès, *Résumé des Topiques*, texte établi et traduit de l'arabe en anglais par M. Butterworth.

Averroès, *Commentaire moyen sur le* De Interpretatione, trad. fr. A. Benmakhlouf et S. Diebler, Vrin, 2000.

Averroès, *Opuscule sur la définition du singulier*, trad. fr. Stéphane Diebler, Revue critique, 2003.

Averroès, *Commentaire moyen sur la* Rhétorique *d'Aristote*, trad. fr. M. Aouad, vol. II, Vrin, 2002.

Averroès, *Commentaires de Galien* (Commentaria avverois in Galenum), Instituto hispano-arabe de cultura, 1984, édition du texte arabe.

Avicenne, *Récit de l'oiseau*, in Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, International éditeurs, 1970.

Avicenne, *Commentaire sur les catégories,* trad. fr. Ibrahim Madkour, *L'*Organon *d'Aristote dans le monde arabe,* Vrin, 1932.

Ibn Bâjja, *Lettre de l'adieu*, in *La conduite de l'isolé et deux autres épîtres*, trad. de Charles Genequand, Vrin, 2010.

Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, I, Muqaddima (Prolégomènes), trad. fr. Abdeslam Cheddadi, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002.

Ibn Ridwan, *Livre sur ce qui est utilisé de la logique dans les sciences et les arts*, manuscrit établi par Maroun Aouad, *La doctrine rhétorique d'Ibn Ridwan et la didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Al Farabii*, in *Arabic Sciences and philosophy*, vol. 7, (1977).

Al-Shafi'î, *Risâla,* trad. fr., Sindbad-Actes Sud, 1997.

Sohrawardî, *Le Livre de la sagesse orientale*, traduction de Henry Corbin, établie et introduite par Christian Jambet, Verdier, 1986, rééd. Gallimard, coll. « Folio », 2003.

Ibn Taymiyya, *Naqd al Mantiq (Réfutation de la logique),* traduction

de l'auteur, texte établi par Mohammed Ibn Abderrazaq, édité par Maktaba el Sana Al Mohammedia, Le Caire, 1999.
Ibn Tufayl, *Le Philosophe autodidacte*, traduction de Léon Gauthier, révision par Séverine Auffret et Ghassan Ferzli, Mille et une nuits, 1999.

Textes contemporains

Ali Abderrazek, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, trad. fr. Abdou Filali Ansary, Le Fennec-La Découverte, 1994.
G. E. M. Anscombe, *L'Intention*, trad. fr., Gallimard, 2002.
Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam*, Vrin, 2009.
Maurice Ayoun et Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, PUF, « Que sais-je ? », 1991.
Ali Benmakhlouf, *Averroès*, Les Belles Lettres, 2000.
Jacques Berque, *Arabies*, Stock, 1978.
Jorge Luis Borges, *La Quête d'Averroès*, in *Aleph*, Gallimard, 1967.
Robert Brunschvig, « Polémiques médiévales autour du rite de Malik », *Études d'islamologie*, Maisonneuve et Larose, 1976.
Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*, Fayard, 2010.
Henry Corbin, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, II : *Sohrawardi et les platoniciens de Perse*, Gallimard, 1971.
Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1958, rééd. Entrelacs, 2006.
Donald Davidson, *Ce que signifient les métaphores*, trad. fr., in *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, Éditions Jacqueline Chambon, 1993.
Souleymane Bachir Diagne, *Comment philosopher en islam ?*, 3e éd., Philippe Rey-Jimsaan, 2014.
Baudouin Dupret (dir.), *La Charia aujourd'hui*, La Découverte, 2012.

George Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, PUF, 1963, 1993.
Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, trad. fr. Marwan Nasr, Patrimoines de l'islam, Le Cerf, 1989.
Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, PUF, 1963, rééd. 1993.
Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971.
Michel Foucault, *La Voix de son maître*, 1976, in *Dits et Écrits*, Gallimard, III, 1976-1979.
Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.
Michel Foucault, *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984.
Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1986.
Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Le Seuil, 2008.
Jack Goody, *Au-delà des murs*, Éditions parenthèses-MMSH, 2004.
Pierre Hadot, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 18 février 1983.
Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, 2001.
Histoire de l'islam et des musulmans en France, sous la direction de Mohammed Arkoun, partie médiévale, chapitre sur la science et sur la philosophie (articles de Ali Benmakhlouf, Jean-Baptiste Brenet, Hélène Bellosta, Danièle Jacquart, Christian Jambet, Régis Morelon, Roshdi Rashed), Albin Michel, 2006, rééd. Le Livre de poche, 2008.
Danielle Jacquart et Françoise Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Maisonneuve et Larose, 1996.
Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, 2011.
Jean Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, 1995.
Jean Jolivet et Roshdi Rashed, *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, 1984.
Hans Kelsen, *La Théorie pure du droit*, trad. fr., Éditions la Baconnière, 1953.

Oliver Leamann, *Averroes and his Philosophy*, Curzon, 1988, éd. révisée, 1998.
Alain de Libera, *La Querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*, Le Seuil, 1996.
Alain de Libera, *Raison et foi*, Le Seuil, 2003.
Alain de Libera, *Où va la philosophie médiévale ?*, Fayard-Collège de France, 2014.
Alain de Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, 2014.
Ibrahim Madkour, *L'*Organon *d'Aristote dans le monde arabe*, Vrin, 1932.
Muhsin Mahdi, *La Cité vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam*, trad. fr. François Zabal, Albin Michel, 2000.
Muhsin Mahdi et Ralph Lerner, *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, New York, 1963 et 1972 ; réimp. Cornell Paperbacks, Ithaca, 1984.
Claude Panaccio, *Le Discours intérieur*, Le Seuil, 1999.
Roger Pouivet, *Après Wittgenstein saint Thomas*, PUF, coll. « Philosophies », 1995.
Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Calmann-Lévy, rééd. 1949.
Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Le Seuil, 1975.
Olivier Roy, *La Sainte Ignorance*, Le Seuil, 2008.
Mustapha Safouan, *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre*, Denoël, 2008.
Léo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. fr., Gallimard, 1993.
Léo Strauss, *Maïmonide*, trad. fr., PUF, 1988.
Joseph Van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michel, 2002.
Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, rééd. Le Livre de poche, 2007.
F. W. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, Oxford University Press, 1981.